سلسلة تشرف عليها نادية التازى

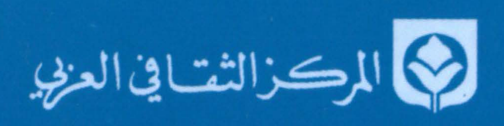
الحقيقة

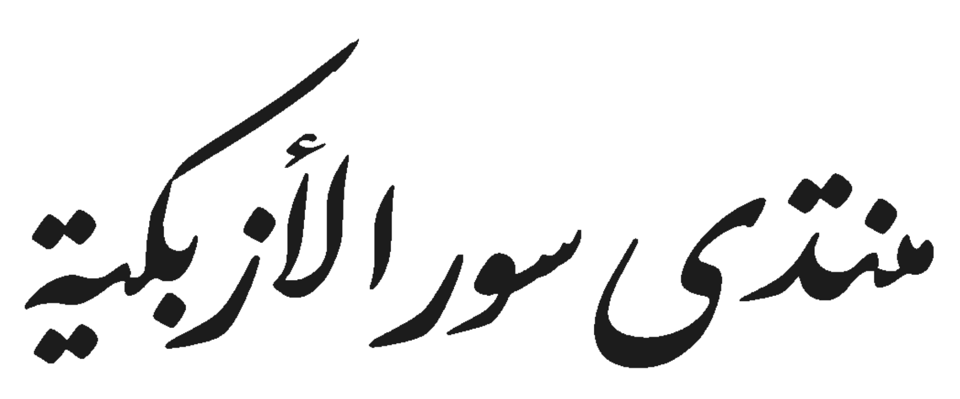
مفاهيم عالمية

من أجل حوار بين الثقافات

علي بنمخلوف
برتراند أوجيلفي
دبورا بوزل
ج. ن. ديفي
دوجلاس باتيرسن
يانج جو-رونج

ترجمة: عبد القادر قنيني


المركز الثقافي العربي


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

مفاهيم عالمية

سلسلة تشرف عليها نادية التازي

الحقيقة

علي بنمخلوف

برتراند أوجيلفي

دبورا بوزل

ج. ن. ديفي

دوجلاس باتيرسن

يانج جو-رونج



La fondation Charles Léopold Mayer
est à l'initiative et soutient la collection
«les mots du monde» - www.fph.ch

الكتاب

الحقيقة

تأليف

مجموعة باحثين

ترجمة

عبد القادر قنيني

الطبعة

الأولى، 2005

عدد الصفحات : 176

القياس : 14 × 21

الترقيم الدولي :

ISBN: 9953-68-110-4

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص . ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 2303339 ـ 2307651

فاكس : 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص . ب : 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف : 01750507 ـ 01352826

فاكس : 01343701 ـ 961+

تقديم عام

نادية التازي

لقد كان ابتكار سلسلة منشورات «مفاهيم عالمية» بمبادرة مؤسسة شارل - ليوبولد مايير Charles-Léopold Mayer وقد نشأت من التقاء ناشر صيني وأمريكي وفرنسي.

واليوم عندما دخلت في حيز التنفيذ عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين، أصبحت تجمع منذ الآن، علاوة على مؤسسيها، الناشر الثقافي شنغهاي: Cultural Publisher Shanghai، ودار النشر بفرنسا: la Découverte ودار الكتب الإفريقية الجديدة بأفريقيا الجنوبية، والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء-المغرب وفي بيروت-لبنان، وفي الولايات المتحدة: Other Press ثم Sage Publications في الهند.

والمسألة التي تعالجها هذه السلسلة هو التصرف في مفاهيم وأفكار أساسية من وجهات النظر الثقافية المختلفة، ومقارنة الآراء المتباعدة وتقاطعها حول موضوع واحد مشترك: «الكلمة المفتاح» و(قد سمّيت السلسلة «الكلمات المفاتيح» في البلدان الناطقة بالإنجليزية) أو التساؤل الذي يشغل الاهتمام ويكون موضع عناية. وهكذا تعمل هذه السلسلة على تنشيط التحاور بين الثقافات وعلى

استقصاء البحث في العولمة انطلاقا من مقدمات أولية حول مواضيع أساسية مثل التجربة والجنس (الجندر) «الذكر والأنثى» والهوية والطبيعة والحقيقة. وهكذا ينتج الناشرون كتابا واحدا من حجم صغير بلغة كل واحد منهم حول مفهوم من المفاهيم الجامعة المختارة مسبقا. وإذن فالكتاب عمل يشمل ستة مقالات من عشرين صفحة تقريبا لكل مقال منها. فمفهوم الحقيقة مثلا يعالجه كاتب إفريقي وأمريكي وعربي وصيني وأوروبي وهندي، وكل واحد له اهتماماته، ثم يترجم كل مقال بدوره إلى أربع لغات: الإنجليزية والعربية والصينية والفرنسية. ويتبادل الناشرون النصوص فيما بينهم حتى تنشر تحت عنوان واحد خلال سنة واحدة في هذه البلدان. وباختصار، كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالما فعلى الأقل كتابا.

ومشروع جديد بهذه الصعوبة، لكي يتحقق يتعين عليه أن يلتمس طابعه التجريبي مع ما يقتضيه من انفتاح، وأيضا بالمحاولة والخطأ وتكرار المقاربات، كما عليه أن يضع لنفسه إطارا علميا وبعض المبادئ المنظمة تكون غاية في المرونة. وهكذا هو اختيار «المفاهيم العالمية»(*) كمشروع. وإذا كان كذلك، وكان عليه أن يخضع فيما يتعلق ببعضها، للاهتمام الراهن، فمن اللازم عليه أن يراعي الانشغالات السياسية الكبرى، والتساؤلات المشتركة، الدائرة حول جريان وتنسيق النقاش المعاصر مما يقع التعبير عنه في عبارات وسياقات غالبا ما تبقى مجهولة. فمشاكل الهوية والجنس تفرض وجودها: إذ تعبأ لها في هذه العقود الماضية الأخيرة الرأي العام المتنوع والجامعات. وهذه الكلمات المهيمنة الرائجة في كل

(*) هكذا تمت تسمية هذه السلسلة في طبعتها العربية.

مكان تقريبا كانت تستحق أن تنتزع من الاستعمال الوحشي الذي غالبا ما يلحق بها. وكان يمكن أن تحصل على دلالاتها لو تحررت من أصناف الغموض والشمول والعموم الذي أبطل قيمتها.

ومن الجلي أن بريق الوضع الراهن ينضبط جيدا بالاعتماد على بعض المؤشرات التاريخية، أو الدلائل السيمانطيقية. وبإسناد هذا الوضع الراهن إلى ضوابط وسوابق رمزية يمكن أن تحصر المخاطر والرهانات المحيطة، وأن توجه المقارنات الضمنية وتراتيبها المتخيلة، وأن تتخلص من الإحالات المرجعية العتيقة الشمولية ذات التلفيقات المبتسرة. ومن ثم ندرك بوضوح فساد العادات المألوفة والعوائد، والتوقيتات المتزامنة مما تنسجه الشبكات التواصلية أو تحبكه وسائل الإعلام. وفي هذا الفضاء المتعدد الدائم اللاتمركز حيث يمكن أن تتفق القضايا وأن يسند بعضها بعضا كما يمكن أن يجهل بعضها بعضا أو تتعاند فيقضي بعضها على بعض، أقول في هذا الفضاء المتلون أن لا تدخر المواجهة إلى المفاجآت.

إن كل هذه الأمور تتحرك بالضرورة: خريطة المشاكل وصياغتها، وترقي الأفكار وذيوعها وانتشارها، وسلم الاهتمامات، ومستويات التاريخية والتجريد ودرجات التمركز. نحن لا نعلم دائما ضروب التهجين، كما أن أصناف تثبيت الهويات لا يمكن أن نعثر عليها حيث نعتقد إمكان وجودها، وتعبر فوارق التوقيت والتوقع الوجودي المجتمعات ذاتها، (وليس فقط تجتاز حدود التخوم المكانية) مبلورة أشكال التردد والحيرة واللاتماسك. وما هو مسكوت عنه قد يكون أفصح دلالة مما هو ماثل للعيان. ولا يمكن أن نقدر ولا أن نقوّم قط التعقيد البالغ لنقل الأفكار والتواصل بها: وبهذا الاعتبار تطرح الترجمات على الفور مشكلة. فمفهوم الجنس

[الجندر أو الجنوسة] (الذكر والأنثى) الذي أغنى حواره أقساما كاملة في الجامعات الإنجليزية، والذي تبنته الآن معظم المنظمات العالمية، كان دائما موضوع نزاع وخلاف. ففي الولايات المتحدة حيث ظهر هذا المفهوم وانتشر بعد ذلك مع إشكالياته إلى المعسكر النسوي ذاته، نجده اليوم يقتحم بتساؤله عن إشكاليات اختراق الجنس وشذوذه وانحرافه queer، ولقد تناول المفكر العربي هذا المفهوم ليعيد قراءة الماضي، قراءة «مؤيدة لمذهب حرية الإرادة» واستخدم بحمية وبراعة قضية المرأة، وقضية الشواذ جنسيا.

أما مسألة الهوية التي لم تنفك تعكر، حتى اليوم صفو الناحية السياسية تحت أوضاعها المختلفة فقد نجد لها معقباتها وعواقبها المثيرة سواء انفتحت الهوية على التشكك المستشف الدقيق لغرض النزعة الاستعمارية (كالحال الراهن في إفريقيا) أو أحالت إلى ضروب التقابلات كفعل انعكاس المرايا لبعضها البعض أو إلى الهدم الغريب المفارق الذي ينتهي بالاختراق والتقاطع الثقافي (الصين)، وسواء أكانت الهوية تريد منا أن نتحمل وأن نخفف من خطورة المأساة والتلازم والتكيف معها (كالحال في العالم العربي) أو بالرجوع إلى نوع من التوازن والتآزر في الولايات المتحدة كرد فعل لتعدد الثقافات السابقة أو كانت فقط مناسبة هنا لعرض واضح لعبارات وأساليب النقاش (كما هو الحال في الهند وأوروبا).

وهناك مفاهيم أخرى إن لم تكن خارج الزمن، فهي كلاسيكية، ومن ثم فهي تقتضي أن تعرض على نحو بارز، ما دامت تعطي هيكلة لعوالم أي لضروب التنظيم المترابطة بل وأيضا لكثير من الناس في هذه الأيام تكون هذه المفاهيم ملاذ آمن في الأفق اليومي الذي يتغير. وحين تنكشف هذه المفاهيم بكونها أقل

إشكالية من الأولى بوجه خاص فقد يطرح التساؤل: وأي شيء هي الطبيعة اليوم؟ وكيف قدم فلاسفة العرب السماع الطبيعي لأرسطو أو للأفلاطونيين المحدثين وماذا استفاد علماء الكلام (علماء اللاهوت) منها حتى يحاربوها؟

ثم ما إذا أبانت التجربة في الصين عن مقولة الحدث، وفي أي شيء كان هذا الحدث لا يسبر غوره؟ وهل لا يزال من المناسب أن نقابل التجربة العلمية والتجربة المعاشة في علاج التحليل النفسي، وما يسميه كانط (حكم التجربة)؟ ولماذا اكتسبت هذه اللفظة مثل هذه الكثافة المتخيلة في التمثلات التي للأمريكيين عنها ذاتها؟ وبأي طرق معوجة وتحايلات ملتوية انتقل الإنسان من نموذج الحقيقة الرياضية والأنماط الكلية عن الحقيقي الصحيح إلى ضروب الكثرة بله اختفاء الحقيقة كموضوع في حال التقنية العلميّة؟ وكيف نفهم في صفحات معدودة الحقيقة على رأي أصحاب الفيدا Vedas والأوبانشاد، والملاحم الكبرى شنكارا shankara والنظرية الشعرية لبهاراتا bharata ومداحي المتصوفة من البهاكتا bhakta وعند المثالية الغاندية؟

ليس هذا تمرينا هينا في تاريخ الأفكار في فضاء ضيق، ولا من أجل آخر يفترض أنه يجهل كل شيء أو يكاد يجهل خلفيته. ومن البديهي أننا هنا لا نملك إلا علامات تهدينا أن نفك قراءة المشهد الثقافي أو اليومي، معيدين بناء أصل نشوء مشكلة فلسفية في خطوطها وسماتها العريضة، تاركين للحدس والتخمين هنا وهناك عمل فك الارتباط النظري أو الأخذ والاستعارة. وقد يحصل أن يتعمد مفكر ـ كاتب ـ من هؤلاء المفكرين في بحثه أن يتجاهل تاريخ مفهوم ما لكي يركز على حقيقة يعتبرها ذات أهمية تاريخية:

مثلا كيف عملت لجنة إفريقيا الجنوبية وفي أي حدود صنعت الحقيقة والمصالحة؟ إلا أن كل هذا بوجه عام ليس إلا طرح أفكار مما يدفع إليه حرص الانتباه إلى الخارج، وهو أيضا طرح يقدّم كل واحد من خلاله صوته الخاص في لقاءات مستطرفة وغير مسبوقة مع الآخر، وفي غياب، أو تقريبا، وضع علامات مسبقة (منهجية وإبستمولوجية وسياسية وغيرها) فإن الفضاء الذي يرتسم لا يخلو من أحداث عارضة. ويبدو أن بعض المقالات موغلة في التقنية المصطلحية، وبعضها أخف تقنية، وهي مقالات تختلف من جهة مستويات التحليل وبوجه عام تتباين في ضروب المقاربات المنهجية من منطقة لأخرى. فإذا كان الصينيون أو العرب يركزون انتباههم تركيزا خاصا على الجانب اللساني، فإن الهنود يقصدون أن يكونوا علماء اجتماع أو علماء أنثروبولوجيا. وتعدد تخصصات الدراسات الثقافية بالولايات المتحدة يختلف عنه لدى الفلاسفة الفرنسيين. وهذه النصوص التي ليست هي مقالات موسوعية ولا هي محاولات مطلوقة الحرية إنما تكمن قيمتها في كونها وثائق: فلا تدعي هذه النصوص أن تكون بالضبط تمثيلية (لحالة العلم، والمعرفة، والهوية) ولا هذّبتها ونمذجتها ووظفتها مؤسسة ما. ولمّا كانت نصوصا تفصح بنفسها، فهي تستدعي بوجه خاص أن تناقش ويطرح عليها التساؤل، وأن تستكمل. والعناية متروكة للقارئ في أن يتابع وأن يتمسك بوجهات النظر كي يحاول المقارنة بين المتشابه منها وأن يستخرج المختلف أو القيم المشتركة. وإذن يلزمنا فقط أن نقدم بعض الأفكار، وأن نهيئ لقاء، وأن نفتح فسحة لعقد هذا اللقاء بإقامة العلاقات.

ولذلك فإن اختيارات المؤلفين كان موضع أهتمام كبير واتباع

نظام صارم، وتمثّل هذا الاهتمام بإعطاء الأولوية لمفكرين - فلاسفة، وعلماء اجتماع،وعلماء لسانيات، وأنثروبولوجيين. . .- مقيمين في الجنوب من مختلف المجالات الثقافية المختصة أكثر مما اخترنا من الكتاب الذين يعيشون في الغرب. ونحن لم ننجح دائما في هذا المسعى، في هذه السلسلة الأولى. إلا أن هذا يبقى في الأعم الأغلب هو الوضع. غير أننا اجتهدنا في أن نتجنب عقبتين، كلتاهما قد تفسدان طبيعة المشروع، ونحن نعلم جيدا أنهما يغذيان ويغنيان النقاش حول العولمة في وقتنا هذا. لذلك يجب أن نتجنب الإغراق في الذاتية: سواء تعلق الأمر بالمصطلحات الشديدة التخصص المعجمي أو الخصوصيات الذاتية أو الأوضاع المنغلقة المعبرة عن رفض الآخر. وإذا صح أننا كلنا لا نساند بعض المواقف السياسية المعلنة هنا أو هناك فإن هذا الشرط قد توفر وتحقق في مجمله. ومن ناحية أخرى فإنه ينبغي أن لا نتنازل لنوع من التوحيد الناتج عن ضروب الافتتان المعاصرة: فلا انطواء على الهويات ولا تجديد للترميزات ذات الطابع التكيفي المقلد، وفقاً لضروب خطابة ما بعد المعاصرة الفاضحة. ولقد اعتمدت هذه السلسلة على عملية انتشار المعرفة ودورانها وعلى التدويل المتنامي للبحث، وكلاهما، أعني انتشار المعرفة وعالميتها، مما تلتمسه السلسلة وتحث عليه: وهذا ما صنع فضاء مغايرا أقل أو أكثر كثافة تبعا للمواضع والمناطق وهو فضاء قد يربك أو يعقد ضروب الثنائيات بين المسيطرين والمقهورين. ولم يكن هذا النشاط المعقد ممكنا بدون هذا الأفق النظري الضمني وهو نشاط يصعب انتحاله، والتقيد به أحيانا، واشتباك الفوارق فيه مما نراه يبرز مرتسما من مقال لآخر. ويدين إنجاز هذه الكتب الصغيرة

وإخراجها ديناً كبيراً إلى الدعم المخلص والمعونة الكريمة للسيد اتيان جاليان Etienne Galliand الذي استوجب شكرنا. ونأمل كذلك أن نعبر عن عرفاننا للسادة:

Jean Copans, Françoise Cremel, Ghislaine Glasson Deschaumes, Thomas keenan, Michèle Ignazzi, Michel Izard, Farouk Mardam-Bey, Ramona Naddaff, Jean-Luc Racine, Roshdi Rashed.

باريس، نونبر 2003

العالم العربي

التصديق والحقيقة في التقليد الفلسفي العربي في القرون الوسطى

علي بنمخلوف

الحقيقة والتوافق

لقد عرفت الفلسفة في القرون الوسطى في اللسان العربي نموا وتطورا لا مثيل له. ويجوز أن نقول إن الفلسفة كما أشار إلى ذلك جوليفي J. Jolivet قد نشأت مرتين: «أولى النشأتين كانت في صورة علم الكلام، وثانيهما ظهرت من تيار فلسفي يستمد قوته، في جزئه الأكبر من المصادر الإغريقية».[1]

وقد كانت هذه الظاهرة أجلى ما تكون بروزا، حتى أن الفلسفة، وقد انحدرت من هذه المصادر، لم تطلب لنفسها رعاية ولا عونا من اللاهوت، وهو شكلها الأول، إن جاز هذا التعبير. وإن شئنا الدقة قلنا إن الفلسفة تأسست على نحو صريح باعتبارها انحدرت من التقليد الإغريقي غير الديني، وإن كانت قد بحثت عن تبريرها القانوني. وفي الواقع فقد جعلت الفلسفة من نفسها مؤولا للنصوص الموحى بها مما يكون محتواها قانونيا أو شرعيا وتستمد

---

(1) Jean Jolivet, *Philosophie médiévale, arabe et latine*, Vrin 1995, P407

منها مشروعيتها كما أشار إلى ذلك ابن رشد في كتابه فصل المقال، إذ التوصل إلى الحقيقة يعني استخدام القياس الأرسطي: «وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو المنتج بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي».[2]

ولقد نبه ليو ستروس: Léo Strauss إلى هذا المعنى وهو تفرد الفلسفة العربية واليهودية بكونهما تنظران دائما إلى الحقيقة وتحكم عليها من جهة الشريعة: «فبالنسبة لليهودي والمسلم، ليس الدين، كما عند المسيحي، أي قبل كل شيء الإيمان المصاغ في مبادئ اعتقادية، وإنما هو الشريعة، والناموس من أصل إلهي وكذلك وبالمثل فإن العلم الديني أو المذهب ليس هو اللاهوت الدوغماطيقي théologia revelata، وإنما هو علم الشريعة halaka أو الفقه».[3]

وأيضا سنشاهد جهدا مضاعفا للتوفيق: فمن جهة أولى توفيق النص الشرعي مع فلسفات أفلاطون وأرسطو، وهي فلسفات بعيدة عن الدين، ومن جهة ثانية توفيق لهذه الفلسفات فيما بينها. ومع ذلك لا تكون الحقيقة كثيرة، وإنما الطرق الموصلة إليها هي التي تكون متعددة. وحتى تبرر دراسة النصوص غير الدينية اضطر الحال

---

(2) كتاب فصل المقال. ابن رشد - دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية الطبعة الثانية 1968 بيروت، ص 28.

(3) Léo Strauss. *La renaissance du rationalisme politique classique*, Gallimard tr. Fr. 1993, ch.9 intitulé : "pour commencer à étudier la philosophie médiévale" P.298.

إلى التوفيق بينهما حتى يكون الاعتراض القائل بأن هؤلاء الفلاسفة متناقضون وإذن متهافتون هو اعتراضا لا قيمة له. ومما كان يدفع فلاسفة العرب في القرون الوسطى إلى هذا التوفيق هو رغبتهم في أن يجعلوا سائر الحقائق متسقة ومنسجمة.

وكان شعار ابن رشد هو أنه لا يمكن لأحد من الناس أن يقف وحده على الحقيقة كلها. ذلك أن تعاقب الأجيال والاتصال الحقيقي بين مختلف الثقافات هما اللذان يمكنهما أن يعطيانا صورة عنهما: «فقد يجب علينا، إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم».[4]

ثم إنه لما كانت كل حقيقة لا تنقض أخرى، كان العمل على توفيق الفلسفات فيما بينها وجمع الفلسفة مع الشريعة ، عملا يتحتم الشروع فيه. وهكذا كتب الفارابي: «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين»[5] وقد حاول فيه أن يجمع معاني محاورات أفلاطون وفكر أرسطو.

ويكفي للتدليل على ذلك أن نعلم بأن: «مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما».[6] وعلى هذا فإنه من الممكن أن نقرأ أورغانون أرسطو كما لو كان تحقيقا لبرنامج أفلاطون كما رسمه في أسطورة الكهف: «فالمثال الذي يعطيه أفلاطون في كتابه

---

(4) ابن رشد، المرجع نفسه المذكور في الرقم [2] ، ص 33,.

(5) Al Farabi, *l'Harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, Trad Franç. Institut français de Damas; 1999.

(6) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ط دار المشرق، المصدر السابق نفسه بالعربية ص 86.

الجمهورية وذكر فيه أسطورة الكهف: كيف يخرج الإنسان من الكهف ثم يرجع إليه هو مثال مطابق للنظام الذي وضعه أرسطو في صناعة أجزاء المنطق». [7]

ويعتبر كتاب المقولات كما لو كان بحثا في العناصر الأولى للفكر، كما تعتبر التحليلات إنتاجا أكثر كمالا. وإنما نحصل على العلم البرهاني تدريجيا وعلى طريقة أفلاطون. ويوجد علم البرهان والتحليلات. وقد تكلم أفلاطون عن الخطاب الداخلي الذي تحاور به النفس ذاتها. وقد وضع الفلاسفة العرب، تبعا لأرسطو في هذا القول logos الاستدلال وإيراد الحجج. ولا يجوز بالنسبة للفارابي أن يكون هناك تعارض بين الحقيقة الأفلاطونية، عندما نفهمها هدفا ينتهي إليه التذكر، وبين العلم الارسطي الذي يفرض أن كل تعليم وتعلم إنما ينتج: «عن معرفة متقدمة الوجود». [8] وإنما جاء الاختلاف من الفهم الناقص لمذهب الحكيمين.

وكذلك فقد وقع النقاش حول كلية أو جزئية المقولات الأرسطية وأدى هذا النقاش إلى سوء الفهم. وحتى أصحاب النحو مثل السيرافي قد عارضوا فكرة أن تكون مقولات أرسطو كلية، إذ هي مقولات لا تخص طريقنا العامة في التفكير أيا كانت نماذج ذهننا اللسانية. ولا تصلح هذه المقولات إلا لوضع قواعد اللغة الإغريقية. ومدرسة الفارابي التي ينبغي أن نعد من رجالاتها، أمثال أبو بشر متى (932)، كانت قد دافعت عن كلية هذه المقولات مبينة أنها من المقولات الكلية، حتى ظهر محل الخلاف بارزا وعلى نحو أساسي: ويعني الأمر أن نرى ما إذا كنا نستطيع أن نتوصل إلى

---

(7) Al-Farabi, *Didascalia in rhetoricam Aristotelis*, Beyrouth 1971 p 213.

(8) المرجع نفسه المذكور في بند [4] ص 98 بالعربية.

حقيقة واحدة عن طريق معان مشتركة بين جميع الشعوب أو ما إذا كانت تتغير تبعا لها، وبالتالي يتغير ما يقال عن هذه المعاني وإذن تتغير الحقيقة.

ولو صحت قضية أبو بشر لم يكن من الممكن فقط، وإنما من المرغوب فيه أن ندرس أرسطو لأنه استطاع أن يضع مقولات عامة ومشتركة للإنسانية. ولو صحت قضية خصمه السيرافي لم تكن حينئذ مقولات أرسطو كلية، فنعفى من تعليمها ونحصر أنفسنا في تقعيد اللسان العربي ، باحثين فيه عن بنية ذهنية مخصوصة. ولقد أورد هذا الحوار الذي دار بين السيرافي النحوي وأبي بشر متى المنطقي، أبو حيان التوحيدي (985) في كتابه الإمتاع والمؤانسة، الليلة الثامنة.

ولقد شد النموذج البرهاني انتباه جميع فلاسفة العرب الذين شرحوا الأورغانون الأرسطي، والمعلوم أن علم القياس الأرسطي استخدمه الفارابي وابن سينا وابن رشد كأنموذج للمعرفة، وكان هو المبدأ الموحد حتى في مجالات مثل الشعر والخطابة.

من علم القياس إلى الشعر: تعدد طرق الوصول إلى الحقيقة

وهكذا أدرج النموذج البرهاني في سياق نظرية المعرفة التي أخذت في الاعتبار اختلاف درجات التصديق، وعلى هذا النحو طورت هذه الفلسفات أورغانونا طويلا في شروحاتها أعني آلة أدمجت الخطابة والشعر. ولقد بينت أعمال دبورا بلاك: Deborah Black رسوخ هذا المنطق المتسع والشامل لسائر أفعال اللغة. ولقد نظر إلى القياس وكأنه منهاج عام يشمل القياس البرهاني كما يعم الضمير الخطابي أو الاستعارة الشعرية.

والضمير هو بالتأكيد قياس تضمر فيه مقدمة، ويمكن أن تفهم

الاستعارة على أنها قياس لا يؤتى فيه إلا بنتيجته ويترك للمتكلم الذي يوجه إليه أمر تأليف المقدمتين، وهكذا يشارك في إبداع استعارة. لأن هذا الأسلوب لا يتم إلا إذا شارك فيه من يتوجه إليه نوعا من المشاركة. وإدراج الخطابة في صناعة المنطق يقوم بوجه عام على حجتين:

1- الأخذ بعين الاعتبار العقلية الأولية الوجودية عند الجمهور، التي لا ترقى إلا ما يظن به الحق عن طريق البرهان كما لا ترقى إلا إلى الشبيه الحق وهو موضوع الخطابة. والحال أن ما هو شبيه بالحق «قد يكون نائبا عند الجمهور مناب الحق».[9]

2- ومع أن الجمهور قد لا يرقى إلى الحق، فهو على الأقل عنده استعداد لأن يعرفه «فإن الناس متهيئون بطبيعتهم كل التهيئة نحو الوقوف على الحق نفسه، وفي أكثر الحالات، هم يعرضون الحق ويسعون خلفه».[10] ولو اقتصر الجمهور على ما هو شبيه بالحق، لم يكن محكوما عليه، بالرغم من ذلك، أن يستقر في هذه المرحلة، فيكون من الملائم لعلم المنطق الذي هو علم الحق أن يحلل الشبيه بالحق والاستبدال الذي يتم من أحدهما للآخر، والذي لا يمكن أن يجرى إلا تبعا لمعايير الصدق.

ويلخص ابن رضوان (المتوفى سنة 1061 أو 1068) هذا التقسيم الخماسي للحقيقة حسب طبيعة القياسات: «فمنها القول البرهاني الذي نطلب فيه الحصول على أمرين: إما التصور التام أو اليقين، ومنها القول الجدلي الذي نطلب فيه أيضا أن نحصل على نصرة الرأي من جهة التصور والاعتقاد، ومنها القول السوفسطائي

(9) ابن رشد، تلخيص الخطابة، دار القلم، ص. 10

(10) المرجع السابق نفسه.

الذي يخيل ويوهم الصدق بالكذب، كما يشبه الدينار الزائف والدرهم المغشوش بالدينار الجيد والدرهم الصحيح، ومنها القول الإقناع الذي تطمئن إليه النفس، وتذعن لمضمونه، ومنها القول الشعري الذي يبعث في النفس فهم الأمر انطلاقا من نظيره ومحاكيه. . .»[11].

وإن هذا الاهتمام بالخطابة والشعر لا يمثل فحسب موضع خلاف معرفي وإنما أيضا موضع نزاع ديني، إذ هو لا يدل فقط على تعدد طرق الحقيقة، وإنما يسمح كذلك لفلاسفة العرب بقراءة النصوص الشرعية التي تتفق وتنسجم مع المناهج الفلسفية. وعندما شرح ابن رشد كتاب الشعر لأرسطو لم يتردد في اتخاذ أمثلة مطابقة للفكر الأرسطي وللثقافة العربية الإسلامية معا.

وهكذا مثلا عندما ذكر أرسطو أوديب وهو يقتل أباه ويتزوج أمه كحالة مأساوية لم يتورع ابن رشد أن يقوم بنوع من النقل الديني، ويشير إلى أن هذه الحالة شبيهة، من الوجهة الصورية، بحالة إبراهيم عليه السلام الذي كان عليه أن يضحي بابنه أو بحالة يوسف عليه السلام وقد ضحى به إخوته. ففي سائر هذه الحالات (أوديب وإبراهيم ويوسف) وقع الشر على نحو غير مستحق لرسول أو لمن قام بأفعال محمودة شريفة.

وهكذا سيؤسس ابن رشد نظرية تقبل النص القرآني إذ تتفق

---

(11) Ibn Ridwan, Livre sur ce qui est utilisé de la logique dans les sciences et les arts, manuscrit établi par Maroun Aouad, la doctrine rhétorique d'ibn Ridwan et la didscalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Al-Farabi in Arabic Sciences and philosophy vol .7 (1977) .P.202.

الحقائق الأرسطية والحقائق الشرعية، وهناك ثلاث صور من التصديق من أرسطو (خطابية وجدلية وبرهانية). والقول الشعري الذي أتينا على ذكره لم يظهر في هذه الأشكال الثلاثة، لأنه لا يتضمن التصديق، فالمجاز وكذلك صور الخيال إنما يستحثان الجمهور على إتباعه أو الهروب منه. والأشكال الثلاثة التي هي الخطابة والجدل والبرهان إنما تقدم كمناهج دعا إليها الكتاب المنزل نفسه. وقد ذكر ابن رشد السور التي وردت فيها هذه الأشكال وهي سورة النحل آية 125 **﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾**. فالحكمة شبيهة بالفلسفة والموعظة الحسنة أخت الخطابة، والنقاش هو الجدل. وتتجلى الحكمة في القوة التي تملكها النخبة للبرهنة على الحقائق، وتختص الخطابة بالعامة لا بالخاصة إذ هي تقنع العامة بما ينبغي أن يعتقدوه اقتناعا. وهي تليق بمصالح المدينة، إذ تلائم الخطابة التصديق الذي تقتضيه السلطة حتى يحصل التآزر والتماسك المجتمعي.

ويتميز التصديق الخطابي بالميل المباشر إلى أمر من الأمور بدون التأكد من صحة ما يعارض هذا التصديق ولو من جهة الإمكان. وبعبارة أخرى إن الخطابة لا تقدم، كما يفعل الجدل، ترجيحا للحجج، أعني طريقا لمقارنة الدليل وعكسه في حين يسمح الجدل بهذه المقارنة، إذ يؤدي وظيفة المراء والخصام مما يغالي فيه علماء الكلام، وبدلا من أن يركز هؤلاء على الطريق الذي تكتسب به المبادئ وأن يهيئوا الناس ليقين الاقتناع فإنهم يحولون الجدل إلى سفسطة. وهكذا يصير الجدل عندهم عملا محدثا الفرقة والهدم والاختلاف أساسا: إذ يعني الأمر الدفاع عن قضايا وهدم أطروحات الخصوم طبقا «لهذا المنطق الذي يطارد فيه الخصم داخل شبكة من الأسئلة التي لا تنفتح كل مرة إلا على إجابتين مختلفتين، والتي

تضيق عيونها كل مرة فلا تترك له مخرجا»[12].

وقد يحدث لهم أن يستنبطوا الجدل من جهة الخطابة ذاتها أعني ما يقنع في بادئ الرأي بدون فحص، ويزعمون أن هذا هو التعقل للأشياء في أسمى معانيه، ولنستمع إلى الفارابي «وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادئ رأي الجميع»[13].

وفي أحسن الحالات، فإن الجدل الذي يطبقه علماء الكلام لا ينتج إلا الرأي الراجح القريب من اليقين لا اليقين (تلخيص السفسطة Résumé des Topiques p. 151). ويتألف الخطاب الجدلي من مقدمات مشهورة، ومثل هذه المقدمات لا تنتج إلا التصديق القائم على شهادة الجميع أو الأكثر، وليس قائما على طبيعة الأمر في ذاته خلافا لما يجري في البرهان. وإذن فالتصديق الجدلي إنما يقوم على الاشتراك في الرأي نفسه لا على كون الرأي معرفة.

ويلزم على ذلك أن المقدمات الجدلية يمكن أن تكون فاسدة كما يلزم أيضا ألا تكون لها موضوع مخصوص، وإنما على مثال الخطابة، إذ قد تتألف هذه المقدمات من محمول وموضوع لا باتباع ما يجمع بينهما من خارج النفس، أعني لا حسب الأشياء كما هي

---

(12) Guy Monnot, les doctrines des chrétiens dans la "moghni" d'abd al-Jabbar in Melanges de linsitut dominiecain d'études orientales, 16 1983 ; P9 cité par Jolivet P.410.

(13) Al -Farabi, *l'épître sur l'intellect*, trad Franç. de D. Hamzah l'harmaton 2001, P.66.

رسالة في العقل الفارابي، دار المشرق ص 9.

في الواقع، وإنما فقط على الرأي المشترك المقبول عن هذه الأشياء.

وينتقد ابن رشد انتقادا عنيفا الاستقراء حتى يعارض به احتجاج علماء الكلام، ويعني الأمر البيان بأنه من الاستقراء لا يحصل يقين كبير كما هو الحال مع القياس من نحو قولنا: إن جميع الأجسام محدثة، لأن معظمها المعلوم لنا هو كذلك محدث. ويلزم عن هذه النتيجة القائلة بأن العالم محدث، لأنه جسم. ونحن في الاستقراء ننتقل من الخاص إلى العام أو من الجزئي إلى الكلي. وفي القياس نشترط أن تكون إحدى المقدمتين بالضرورة كلية. والحال أن الاستدلال في القياس تكون قوته قوة القياس من الشكل الأول لكن بدون مقدمات كلية (فالهواء والنار والأرض والماء هي أجسام، وهذه الأجسام محدثة، وإذن جميع الأجسام محدثة). «وقد استعمل هذا المثال لمعارضة القائلين بالحدوث من الأشعرية». وفضلا عن ذلك حتى لو افترضنا أن الاستقراء تام، فهو لا يخبرنا ما إذا كان المحمول يقال على موضوع على وجه ضروري، إذ قد يجوز أن يكون الحمل عرضيا. وفي مثالنا فإن الحدوث ذو خاصية عرضية للأجسام، لذلك لا يمكن أن يدعى الاستقراء إلا تصديقا على بادئ الرأي المشترك. وإذن فإن الاستقراء المستعمل في البرهان لا يفيد إلا توجيهنا نحو اليقين بدون إنتاجه.

وعلى هذا فهناك فرق جوهري بين ما تستعمله من الاستقراء عند الاستدلال بالبرهان، وبين استخدام الاستقراء من أجل ذاته.

وفي الشرح المتوسط لكتاب العبارة، فإن الفصل بين الطريق الجدلي والطريق العلمي طريق واضح، فأولهما يسمح باستعمال الاسم المشترك في الأسئلة ولا يسمح به الثاني (كتاب العبارة فقرة

58، 59، ومن الأصل في نص أرسطو 30-23 b 20)، ولا يطرح الجدلي سؤال الماهية (ما هو الشيء؟)، إذ هو لا يبحث عنها وإذن هو لا يستبعد الاشتراك، فما يقصده هو أن يحصل فقط من مخاطبه على نفس المعرفة التي يتقاسمها معه، وهي معرفة تقوم في قضية من قضيتين متناقضتين حتى يضطر خصمه إلى التناقض. مثال ذلك أن يقول السائل: كل لذة إما خير أو ليست خيرا، وحينئذ يكون لنا طرفان من التناقض: اللذة هي خير، واللذة ليست خيرا،ويكفي أن يسلم المجيب بإحدى القضيتين حتى يدفعه السائل إلى طرف التناقض. وكل عمل للسائل أو المجيب إنما يقوم في جعل خصمه يقبل إحدى المقدمتين أو لا يسلمها للآخر. وإذن فإن القضية لا تتعلق بطبيعة اللذة، وإنما الغرض المطلوب هو التبكيت حتى وإن كان المخرج المدفوع إلى التناقض يمكنه دائما أن يقول إنه لم يكن يقصد باللذة هذا المعنى أو ذاك، ويرفض كونه قد أُفحم ووقع في الفخّ الذي مهده له السائل ونصبه له. ومن هنا كان ترتيب حمل الإشكالية السجالية الخاصة بالجدل. ويعتمد الجدل إما على الاشتراك لتقوية المعنى وإما على طلب احتمال تواطؤ المعنى، وإذن هذا رد إلى الاشتراك. ومن ثم فالجدل يمكن أن يكون في أحسن أحواله تمهيدا من جهة كونه يتيح أن تتصيد المواضع لأخذ المقدمات التي من شأنها أن تظهر في القياس. إلا أن الجدل في جل أحواله يغرق في الخصومات ولا يتيح إلا ترجيحات، لا معرفة.

والطرق المختلفة لحصول التصديق قد تستخدم لتبرير وجود الظاهر والباطن في الشرع، وإذن لا يوجد ظاهر وباطن على نحو خفي، وإنما باعتبار قبول الشرع لذلك فقط: «وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثلة

المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان»[14]. وأيضا فإن تناول مسألة ما تناولا برهانيا لمن لا يمكنه أن يفهمها قد يؤدي إلى البدعة[15]، إذ قد تثور الشكوك والشبهات ويفسد الاعتقاد من غير أن نتوصل إلى تقديم وسائل للاحتجاج. وباختصار قد يساء استخدام الجدل، فتنتج أشباه البراهين. وفي هذا الموضوع برع علماء الكلام. وإنما البدعة هي نتيجة لعدم مطابقة المنهاج المعروض والجمهور المقصود.

الحقيقة العملية

ثم إن فلاسفة العرب لم يتوصلوا في الفلسفة العملية إلى النفاذ وإلى فهم سياسة أرسطو في كتابه السياسة. نعم، لقد شرحوا كتاب الجمهورية لأفلاطون، إلا أنهم هنا كانوا أيضا قد أبدعوا قراءة أصيلة خاصة بهم. فبالنسبة للفارابي[16]، كان التقريب أو الجمع بين شخصية سقراط وتراسوماخوس Thrasy Magus ضروريا. إذ إن أحدهما يوجد العلم، والآخر يعرف كيف يتوجه إلى الشباب من أجل تعليمه. يرى الفارابي أن أفلاطون قد بين كيف أن تراسوماخوس كان أقدر من سقراط على تكوين طباع الشباب وتعليم العدد الأكبر منهم. أما سقراط فقد كانت له القدرة فقط على استقصاء البحث العلمي في العدالة والفضائل، وكان له التمكن من المحبة إلا أنه لم تكن له القدرة على تعليم الشباب أقصى ما في طباعه. ومن ثم ينبغي أن يكون الفيلسوف والرئيس الأول، وواضع

---

(14) المرجع نفسه المذكور في بند [2] ص. 45.

(15) المرجع نفسه، ص 46.

(16) Al-Farabi, la philosophie de platon son ordre ; ses parties , 836, trad Fran. ; in Revue Philosophie, septembre 2000.

النواميس، كلهم قادرين على استعمال كلا المنهجين: المنهاج السقراطي مع الخاصة ومنهاج تراسوماخوس مع الشباب والعامة»[17]. وأهمية تحليل الفارابي كونه يشير في الوقت ذاته إلى أن رجل العلم، أعني الفيلسوف، يحدق به الخطر في المدينة الفاسدة، فتشتد الحاجة إلى التعليم السياسي للجمهور وهذا يجب أن يتم على أحسن وجه حتى يسلم النظام الفاضل الحق. وهكذا ينسب الفارابي لأفلاطون إصلاح أنماط الحياة حتى يمكن أن تظهر الحقيقة. ويضيف قائلا بصدد أفلاطون: «إنه يذكر مرة أخرى عامة أهل المدن والأمم في زمانه ويثبت أن الإنسان الكامل والإنسان الذي يبحث، والإنسان الفاضل، كل هؤلاء يكونون في المدينة معرضين لخطر داهم، لذلك ينبغي أن نجد وسيلة بها يتمكن العدد الأكثر من المواطنين أن يغيروا أنماط الحياة والآراء حتى يسلكوا سبيل الحقيقة والسيرة الحسنة أو أن يقتربوا من الحياة الفاضلة»[18].

وتكتشف هذه القراءة التصحيحية لأفلاطون حرص الفارابي ألا يعزل الفلسفة عن المدينة. إذ الفيلسوف ليس هو الزاهد المتصوف، المنعزل في تأملاته على قمم الجبال. وكما يتعين على الفيلسوف أن يجتهد حتى يخرج الجمهور بالقول الظاهر الذي هو في متناولهم، ويرقى به إلى القول الباطن للبرهان، فكذلك يتعين عليه أن يشارك في التحول التدريجي لآراء مدينته حتى يمكن أن تجد الحقيقة سياقا ومناخا مناسبا لتجليها.

وقد عمل ابن رشد (في شرحه المتوسط على الجمهورية لأفلاطون) على إيجاد تقريب آخر بين الفيلسوف والإمام. ومعنى

---

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه.

الإمام في لغة العرب إنما يدل على من يؤتم به، والحال أن أفلاطون قد علمنا بأن القائد أو الرئيس لا يمكن أن يكون إلا فيلسوفا. وهكذا تصدق فكرة أن الفيلسوف، واضع النواميس أو المشرع تكون له في ذات الوقت فضائل قد وصفها أفلاطون، وفضائل تعترف بها الأمة الإسلامية لمن تكون له نصرة الشرع. فالفلسفة هي مهنة ملكية تحدث السعادة في ذات الوقت للفلاسفة ولغير الفلاسفة ممن أذعنوا واسترشدوا بالفلاسفة. وحينما يعيش الفيلسوف في مجتمع سياسي فلا يمكنه أن يفلت من وضع تخلقه العلاقات الطبيعية بين الفيلسوف والمواطنين غير المتفلسفين وقد يكون السياق المجتمعي والسياسي غير مناسب للفلاسفة متى اتخذ المتعصبون للدين ما تخيلوه موجودا في الشرع دون أن يدركوا منه دلالة الأمور النظرية مما تتحدث عنه الفلسفة. فإذا اعتنقت أمة ملة ما، كما يقول لنا الفارابي، دون أن تدري بأن هذا الدين متعلق بفلسفة ما، وإذن فإذا اعتنقت هذه الأمة محتويات دين ما بدون أن تربطها: «بالأمور النظرية التي تعلل الفلسفة بواسطة البراهين اليقينية»[19] فحينئذ يمكن أن يحصل «لأهل الفلسفة أن يضطروا للحفاظ على وجودهم بأن يعارضوا أنصار الدين»[20].

ويجب أن نلاحظ هنا بأن المعارضة المقصودة هنا هي معارضة سجالية ليست ذات فضيلة جدلية تسمح بادراك المبادئ المشتركة، كما أنها ليست معارضة للدين وإنما للاعتقاد: «الذي يجاهر به أنصاره، وهو اعتقاد يرى أن الدين مضاد للفلسفة»[21].

---

(19) Al-Farabi : l'épitre des particules Bey routh, 1970 P 149.

(20) المرجع نفسه.

(21) المرجع نفسه.

ثم إن إدماج الفلسفة الإغريقية في المناخ الإسلامي لم يكن دائما مقبولا. وهناك خصمان لدودان عارضا هذا المشروع، مشروع الإدماج، وهما الغزالي وابن تيمية. وقد اشتكى الغزالي من أن بعض الشباب قد استبدلوا دراسة القرآن والحديث النبوي بالفلسفة الإغريقية. ولا يعارض الغزالي تعليم هذه الفلسفة، ولكن يبدو له أن من الضروري أن نميز بين المنطق الذي هو آلة يوثق بها، والميتافيزيقا التي كانت على خطأ وضلال للمعرفة. وقد رفض إدخال فكرة الضرورة في مجرى الطبيعة وعادتها، وأبعد العلل الأربعة الأرسطية. وهو يخلط شكلا من الأمبريقية بتجديد تعليم علم الكلام. ولقد كان انتقاده لابن سينا بوجه خاص منبنيا على كون هذا الرجل جعل الخلق إشراقا، وقد ظهر للغزالي أن إشراق العالم كفيض غير منقطع يهدد التعالي الإلهي، إذ ينبغي أن نعتقد الله مفارقا لمخلوقاته كما جاء في الشرع. والغزالي (المتوفى سنة 1111) في كتابه «تهافت الفلاسفة» يدحض الحجة القائلة بقدم العالم، وهي حجة انتزعها فلاسفة مثل أبي نصر الفارابي وابن سينا من أرسطو، ليواجهوا بها واجب الوجود: ذلك أن إرادة الله لا يمكن أن يطرأ عليها تغيير ما من وقت للآخر، وإذن لا يمكن أن يوجد وقت فيه يقرر الله إيداع العالم، وعلى هذا فالعالم قديم أبدي، مكون من مادة أزلية.

وقد رد الغزالي هذا النمط من الاحتجاج الذي ظهر له مغاليا في عقلنة الإرادة الإلهية التي لا يدرك كنهها على الحقيقة. ويقوم نقد الغزالي على افتراضات أمبريقية اختبارية، إذ لا يجوز في رأيه أن توجد ضرورة في الأشياء. وأيضا فإن الزمان ليس إلا كيفية تتمثل بها التعاقب والتتالي. وكذلك الحجة القائلة بأنه لا يمكن أن نقبل حدوث العالم، لأنه ينبغي أيضا أن نسلم بزمان قبل زمان ،

وزمان قبل الحدوث المتأني للزمان والعالم. وإذن تفترض هذه الحجة الزمان لحقيقة ميتافيزيقية، في حين أنه ليس إلا نمطا من التمثل الإنساني. وهذه النزعة الاختبارية عند الغزالي توجد متضمنة متى أراد أن يحلل الحقائق التي لا يتوصل إليها عن طريق العقل. ويوجد لديه مجال آخر يمكن أن يمارس فيه الإنسان بصيرته على مدرك الحقائق مما لا تكون فيه لعقله قوة، وإن كان هذا المجال إنما يعالج بالقياس التمثيلي للتجارب الأمبريقية كحال الرؤيا في المنام. لأن المنام بالنسبة للإنسان هو تجربة الرؤيا التي لا تتعلق بمعطيات الإحساس: لأن الله قد وهب «لمخلوقاته في النوم مثال خواص نبوية: لأن النائم قد تعرض له أحلام مبشرة تارة ظاهرة وتارة أخرى رموزا»[22]. وهكذا يعرض الغزالي حقيقة النبوة عن طريق المنهاج التمثيلي الذي يستلزم حقيقة مقام فوق الحسي انطلاقا من مجال حسي. والغزالي عندما يستعمل تارة القياس وتارة قياس التمثيل Analogie فإنه قد استعار من الفلاسفة الإغريق أداة حيادية بالنسبة إليه، وهي الاستدلال الاستنباطي، وهو من ثمّ قد اعتمد على المنهاج التمثيلي ليؤكد على حقيقة المجال الذي يند عن المعرفة البرهانية.

وأشد وأعنف انتقادا للفلسفة ذات التوجه الإغريقي هو انتقاد ابن تيمية المولود سنة 1263 ميلادية[23] فهو يرفض القياس نفسه وبطريق أولى كما يقول الآلة المنطقية نفسها. فمنذ بداية القرن العاشر كان القياس قد فرض نفسه كوسيلة وحيدة للتوصل إلى

---

(22) Al-Ghazali, Erreur et délivrance, trad. fran. Beyrouth 1969 ; P 103-105.

(23) Voir le travail de W.B. Hallag: *Ibn Taymiyya againt the Greek Logicians*, Clarendon Press, 1993.

المعرفة اليقينية والضرورية إلا أن ابن تيمية قصد إلى أن يجعل هذا الأنموذج للمعرفة نسبيا.

الحقيقة الشرعية والحقيقة الفلسفية: ثنائية المحال

وأيضا فإن ابن تيمية يرفض أن تكون المقدمات محصورة في اثنتين. إذ في رأيه ينبغي أن يكون عدد المقدمات حسب حاجة الناظر المستدل، وحاجة الناس تختلف وإذن يكون حصر عدد المقدمات في اثنين هو حصرا اعتباطيا. وسنده في ذلك مأخوذ من الضمائر enthymèmes، التي يستغني فيها بمقدمة ما، لأنها بديهية. وتكون الثمرة العملية لهذا النقاش في علاقة القياس بالقضايا الكلية لنصوص الشريعة، فالقول بأن كل خمر حرام، هو مما عليه المسلمون ومن ثم فهم لا يحتاجون إلى معرفة ذلك بالقياس، وقد يرتاب بعض الناس في حال بعض الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغير ذلك، فيكفيهم في ذلك أن يرجعوا إلى حديث الرسول عليه السلام: «كل مسكر حرام» وإذن فقد أجاب الرسول المسلمين بقضية كلية بدون اللجوء إلى استخدام القياس:

كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

فكل مسكر حرام.

والاستدلال ينبغي أن يطبق على من نريد إقناعه تبعا لحال المعرفة التي يكون عليها، إذ يجوز أن يحتاج إلى مقدمتين فأكثر. فإذا كان شخص لا يعلم أن النبيذ المصنوع من التمر مسكر، ومن ثم فهو حرام فإنه حينئذ لا يحتاج إلا إلى مقدمتين .لكن قد يقع أن يكون مثل هذا الشخص يعلم أن هذا الشراب المخصوص مسكر، وأن كل مسكر حرام، ولكنه لا يعلم أن النبي حرم الخمور، لأنه

من الجائز أن هذا الشخص قد يكون نشأ بين زنادقة أو حديثي العهد بالإسلام، كما قد يعلم شخص ما بأن النبي نص على أن «كل خمر حرام»، وأن هذا الشراب المخصوص مسكر، وأن النبي حرم الخمور المسكرة، ولكنه لا يعلم أن النبي هو رسول الله، وأن الرسول حرم على المسلمين أن يشربوا مثل هذه المواد، إذ قد يظن أن النبي أباحها لبعض المسلمين الذين هو منهم أو أباح شربها للتداوي. فهذا الشخص لا يكفيه في العلم بتحريم هذا النبيذ المسكر تحريما عاما وعلى وجه القطع بل يحتاج أن يعلم أن الخمر مسكر، وأنه خمر، وأن النبي حرم كل ما هو مسكر، وأن محمدا هو رسول الله حقا، فما حرمه فقد حرمه الله. وعندما يطالب ابن تيمية بنوع من الأمبريقية الجازمة، فقد ذهب إلى التفريق بين الذاتي والعرضي واعتبر أن هذا تفريق باطل، وشرط مقدمة كلية في كل قياس هو شرط متكلف. إذ التفريق بين الذاتي والعرضي بالنسبة إليه هو تفريق اصطلاحي، ويدل الاختيار على اعتبار بعض الأشياء ذاتية وأخرى عرضية. وفي نهاية الأمر، وطبقا للمنهاج الأمبريقي الذي طبقه الغزالي فإن المعرفة الإنسانية ردت إلى مقاصد المتكلم وإلى اللغة التي يستعملها عند ترتيب الأمور مما يرغب في معرفته. وكان الهدف إعادة المشروعية الإبيستمية لنقل الحديث النبوي، وهو أثر ليس مردودا إلى شكل القياس. وقياس التمثيل مفضل على القياس الأرسطي، لأنه يقوم على جمع أحوال جزئية تكون في متناول الإنسان، المخلوق المتناهي الذي لا يزعم أن يقتسم مع الله لذة الفكر بالفعل. وقد اعترف ابن رشد، متبعا أرسطو بإمكان العقل المدرب للإنسان أن يتشبه على قدر الطاقة وأن يتفق في لحظات نادرة مع العقل الإلهي لكن ابن تيمية مثله مثل الغزالي، يشك بأن الإنسان يستطيع أن يدرك الحقيقة بأدوات عقلية، فالوحي وحده،

المنقول نقل التواتر، يكون المصدر الذي لا يرد، والأصل الصحيح للحقيقة. وإذن فإن الحقيقة في نهاية المطاف هي مسألة مصدر، لا مسألة صدق وتعليل وهكذا وقعت الحقيقة في فخ سلطة الأثر النبوي وقبضته، وفرت من أولئك الذين يريدون أن يطوقوها بوسائل وأوساط برهانية.

والمشكلة المثارة هنا، هي اتهام الغزالي وابن تيمية للفلسفة، ويمكن أن تصاغ على النحو التالي: إذا كان المتن المجموع الأرسطي corpus aristotelicum يمثل الحقيقة التي يجب أن تعلم باعتبارها المنهاج الصحيح، فإن القانون الشرعي قد انحط إلى مرتبة لن يكون فيها إلا مجازا واستعارة من الحقيقة المطلقة. وعلى هذا فنحن لم نبق في أنموذج التوفيق مما ذكرنا آنفا فحسب، وهو التوافق بين فلسفة أرسطو والحكمة القرآنية، إذ كانت فلسفة أرسطو ليست إلا مجرد صورة مشبهة بالحقيقة الشرعية الموحى بها. وكان العكس هو الأولى والأحق، لدرجة أن اتخذ المنهاج الأرسطي ذاته في عرض ما يصح طرحه، والسؤال عنه مما لا يصح. وإذن فقد وقف كل من الغزالي وابن تيمية على خطورة الفلسفة غير الدينية التي اعتبرت مثالا للمعرفة، ومن ثم حارباها.

ويبقى علينا نحن أن نتساءل كيف أن الفلاسفة الذين ناضلوا دفاعا عن هذا النموذج المثالي في صورته البرهانية أو كيف أن الفلاسفة الذين اتخذوا القياس أداة مطلقة للمعرفة استطاعوا أن يحللوا ويعرضوا الحقيقة الشرعية والأثر النبوي المنقول.

وإذا كان أرسطو قد نبه في كتاب المواضع Topiques بألا نبحث عن البرهان فيما يخص الأمور البعيدة عنا مثل وجود أو عدم وجود المعجزات، فإن ابن رشد كان قد احترم هذا الموضوع الممنوع حتى يتجنب أن يبني وهما عن أصول لا يجازف أحد من

الناس أن يتخذها معتقدات: «أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول، لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة»[24].

وهكذا ينتقد ابن رشد انتقادا عنيفا محاولة ابن سينا في بحثه عن تحليل التخييل النبوي، ونقل هذا السؤال من المستوى النظري إلى المستوى العملي يدل على أن النبي في عرف ابن رشد، هو قبل كل شيء مشرع أكثر منه عالما. والتخيل الذي أبان عنه إنما هو تخيل غير نظري كما هو عليه العقلي. وعلى ذلك فالتخيل هو نظير الرؤية الصحيحة إلا أننا لا نستطيع أن نقول عنه أكثر من هذا. وفضلا عن ذلك فإن التخيل المحمل بالمعرفة هو التخيل الذي تحدث عنه أرسطو في كتاب النفس «المقالة الثالثة». وهذا الخيال متعلق بالإحساس ويقدم للعقل صورا خيالية هي البذور الأولى لمعاني الأشياء. وإذا كان هذا هو الحال فكيف نعلل لخيال يستقبل، من خارج الحواس، محتواه؟ وبدل أن يعطي ابن رشد حالا أو وضعا للتخيل الذي ينيره الإله بدون معونة الحواس، وهو تخيل يفسر وقوع المعجزات، فإنه قد أكد على صور معقولة هي في متناول الإنسان: والقرآن مكتوب في لسان يقرأه كل واحد من الناس. وإذن يجب أن نركز على المعنى المتداول في النص الشرعي ولا نتأول فنخمن تركيبه المادي كنص ولا نقرأه كوسيط روحاني يفترضه النص : «وأما ما حكاه [الغزالي] في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء إلا ابن سينا، والذي

---

(24) ابن رشد، تهافت التهافت، دار المشرق بيروت 1987، ص 514.

يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا»[25]. وعندما ألح ابن رشد على تقبل القرآن «للتناول العقلي» فإنه قد رجع بل اتبع قضايا المعتزلة وكان المعتزلة مشهورين بعلماء الكلام العقلانيين الذين دافعوا عن القضية القائلة إن الإله لا يمكن أن يتكلم إلا بلسان أو بلغة إنسانية يفهمها من يستمع إليه. ومن جهة أخرى فإن ابن رشد عندما فسر العقل الفعال، وهو العقل بالفعل الذي يعقل ويعطي عند أرسطو المعقولات، والعقل الفعال هو في اصطلاح المتشرعين، الملك، كان قد هيأ جسورا بين القراءات الفلسفية، والقراءات الدينية، متجنبا بذلك صياغة القضية المتنازع فيها، في جانبها النظري، أعني قضية التخيل النبوي.

وإذن فإن تجنب الخوض في فلسفة الدين، بإيجاد وضع للفلسفة والدين كان هو الرهان للفلاسفة العقلانيين كالفارابي وابن رشد. فإن كان ابن رشد كما رأينا قد نقل إلى المجال العملي ما لم يفلح أحد في أن يصيغه صياغة نظرية، فإن الفارابي كان قد استخدم المنهاج الفرضي-الاستنباطي ليبرز منظور هذه العلاقة للدين بالفلسفة التي لا تلزم عن فلسفة الدين. وقد فحص الفارابي حالة وهمية لشعب تلقى الدين من غير أن يدرك بأن هذا الدين تلزم عنه «فلسفة تامة» فقد يحصل له أن يخلط مثالات الدين بحقائق الأشياء: «وعندما يلزم عن الدين فلسفة تامة، وتكون الحقائق النظرية الموجودة فيها لم تكن موضوعة على ما هي عليه في هذه الفلسفة

---

(25) المرجع السابق نفسه، ص 516.

بواسطة الألفاظ التي تستخدم للدلالات عليها، وتؤخذ فقط مثالاتها بدلا عنها. . .فلا يمكن أن نضمن ألا يناقض الدين الفلسفة وألا يعارضها أنصاره ويطرحوها»[26].

وحتى ندرك جيدا العلاقة بين الحقائق التي استنبطتها الفلسفة وبين ما ينتجه الدين، فما علينا إلا أن نفكر في التنقلات الجغرافية حتى نقدر كلية التصورات الذهنية. فليس تناقضا فقط أن نرى أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية، بل أن نرى أنه من الأمور الهدامة أن تكون كل حقيقة منقسمة. إن الحقيقة واحدة ولكن عباراتها (التعبير عنها) مختلفة. وقد يمكن أن نتوصل إلى حقائق الطبيعة بدون أن نكون قد نشأنا تحت دين ما. وهذه هي القضية التي يتخيلها ابن طفيل، تبعا لابن سينا وهي تحكي قصة رجل عاش وحده في جزيرة وقد غذته، وربته غزالة- ومقايسة معارفه الطبيعة المكتسبة بالتأقلم مع المحيط، وبملاحظة المحيط، ومقارنتها مع المعارف التي نقلها إليه أبسال، وهو الرجل الذي تربى على الدين ونزل في جزيرة حي، أقول إن هذه المقايسة تبين أن هناك تطابقا تاما بين ما ينقله الدين وما يعلمه الوجود الطبيعي. ولكن يبتدئ النزاع متى حاولنا أن ننقل إلى الأعم الأغلب من الناس حقائق الطبيعة. وعندما التحق حي بالعالم المتحضر لأبسال لم يلبث أن لاحظ عدم الاتفاق بين حال الحقائق ونفوذ الأحكام المسبقة: «وإذن يشرع حي بن يقظان يعلمهم ويكشف لهم أسرار الحكمة. ولكن ما إن ارتقى قليلا فوق المعنى الظاهري ليتناول بعض الحقائق المضادة لأحكامهم المسبقة حتى جعلوا يبتعدون عنه: وكرهت نفوسهم المذاهب التي يقدمها لهم، وهم وإن ظلوا محتفين به تلطفا

---

(26) Al -Farabi : *l'épitre des particules*; edition M Mahdi P 155 pg 149.

مع الأجنبي، واعتبارا لصديقهم أبسال، فقد كانوا غاضبين عليه في قرار أنفسهم»[27].

الحقيقة حسب القانون الشرعي

أولا يجب أن نلاحظ أن القرآن يتوفر على اصطلاحات الدليل وهي البينات، كما يحتوي على طريق ومعجم للشهادة. وتوجد درجات مختلفة لقبول الشهادات أو تمييزها: «فدل بما ذكرنا أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول، وأن شهادة غير العدل مردودة، والخبر، وإن فارق معناه، معنى الشهادة في بعض الوجوه، فقد يجتمعان في أعظم معانيهما. إذ كان خبر الفاسق غير مقبول عند أهل العلم، كما أن شهادته مردودة عند جميعهم»[28].

وكذلك يجب أن نلاحظ هذه الخصوصية في القضاء الإسلامي أعني ما يولى من تفضيل للنصوص وتقديمها، إذ يتعين على القاضي عندما يطلب حكم الحادثة، أن يرجع في إجراءات الدعوى وقضائه في حكم، إلى الكتاب والسنة والإجماع. ولا شك أن القاضي ينظر في الشهود، واليمين والنكول عنها والإقرار، لكنه لا يخضع إلى الوقائع. وإذن فليست الحوادث هي التي تلزم الحاكم، القاضي بقول الحقيقة، وإنما تفسير النصوص. «فعلى خلاف الحاكم الشرعي، أو قاضي الحق العام، فإن القاضي الشرعي ليس عليه أن يكتشف الحقيقة في الوقائع، وإنما يجدها في النصوص، إذ الواجب عليه «أن يقضي بالحق» وإن كان الحق يظهر

---

(27) Ibn Tufayl, *Le philosophe autdidacte*, trad. fran. Gouthier, Mille et une nuit ; 1999, P135.

(28) Muslim, Sahih , I 7 cité par Touati , Islam et voyage au moyen age 2000, P 47.

في أشكال علم اليقين الذي نعرف عنه ثلاثة أصول:

- كلام الله المنزل: وهو القرآن.

- تفسير هذا الكلام بالسنة النبوية التي تؤرخ لأسباب النزول، وهي وحي من الله.

- وإجماع علماء الشرع على حكم الحادثة»[29].

ولكن كيف نفهم، من الوجهة الابيستمية هذا التقديم والتفضيل للنص على الحدث؟ وللإجابة عن هذا السؤال يحسن أن نميز بين أحكام de re وأحكام de dicto، فأحكام de re ترتكز على أشياء عينيّة حصلت: فلو أني اعتقدت بأن أحدا من الناس قد ارتكب جريمة ما، فإن اعتقادي هو حكم de re، يعني أني أستطيع أن أدل على هذا الشخص كأن أبلغ الشرطة بفعلته. وفي مقابل ذلك فإن الاعتقاد de dicto هو اعتقاد مضاف، يؤخذ في إطار مذكرة الدعوى، إذ هو عنصر لغوي، وهو منفصل عن ظروف صياغة العبارة، وبهذا الطريق ينفصل الحكم الكلي de dicto عن ظروف النطق بالحكم. وهذه ليست هي حال الحكم بالشيء de re. وأيضا فإن الحكم الكلي يكون إلحاقه بمعرفة الإجراء المسطري أسهل من إلحاقه بحكم الشيء الواقعي de re، الذي يفترض الرجوع إلى المتكلم . وهكذا فإذا كانت الحقيقة يتعين أن يكشف عنها في النصوص لا في الحوادث حسب ما ذكرناه آنفا، فإنه من المناسب أن نشير إلى أن الحقيقة الموجودة في النصوص يكون إدراجها في معرفة الإجراء المسطري أسهل من حقيقة الوقائع التي تفترض

---

(29) Baber Johansen , Vérité et torture: ius commune et droit musulman entre le Xème et la XIIIème siècle, in F. Héritier, *De la violence*, Odile Yacob 1996, P.148.

البحث عن هذه الوقائع ذاتها عن طريق الشهادات، مع العلم بأننا نتعامل مع الشهادات لا مع الحوادث.

ونصوص الأحكام الشرعية معلومة لعلماء الفقه، وقد يستفتي القاضي هؤلاء العلماء ويستشيرهم، والمفتي هو من يجتهد في الشرع، وإذن قد يكون له رأي نافذ، كما قد يحصل له معرفة شاملة بالفقه الإسلامي قلما توجد عند أحد غيره. إلا أن فتواه لا تتبع ولا يتقيد بها في حكم حقيقي. وغالبا ما يعين الحكام المفتين ليساعدوا القضاة الذين تكون لهم وحدهم الأهلية لتطبيق القانون.

ومن جهة أخرى، فإن أي قرار للقاضي لا يمكنه أن يسوغ على نحو تام حكما شرعيا أو قضائيا: إذ يمكن دائما أن يقضي على خلاف ما قضى به أولا. ويجب أن نعتد بهذه الفكرة، وهي أن الاختلاف بين المذاهب الفقهية قد اعتبر اعتبارا وضعيا، بل شجعته القولة المنسوبة إلى النبي: «اختلاف أمتي رحمة»[30] فالمذاهب متعارضة، وكذلك بعض أصول الفقه، مثل قياس التمثيل الفقهي واستفراغ الوسع في النظر طلبا لتأويل الشرع وهو الاجتهاد، ومثل الإجماع في بعض الحالات، أعني جهة اتحاد العصر الواحد على حكم مما يبلغه كل جيل، وترجيح نص على آخر، أما القرآن والأحاديث النبوية المتواترة فمقطوع بحجتهما. إلا أنه قد يمكن أن يحدث تعارض فيما هو أحق بالتقدم من الآخر، فإذا حصل أن كان بين الكتاب والسنة تكامل فيما يراه معظم علماء الشريعة، فيبقى أن الأحكام القرآنية لا تتبين ولا تفهم من غير السنة النبوية. والطرق الموصلة إلى الحقيقة الفقهية المستنبطة من قراءة هذين النصين يمكن أن ترد إلى ما يلي:

---

(30) cité par B. Johansen, Op. Cit., P 149.

1- قد تشدد الأحاديث النبوية على ما يأمر به القرآن وينهى عنه من نحو تأثيم كتمان الشهادة والكذب فيها.

2- كما يمكن أن تخصص الأحاديث عموميات القرآن من نحو تعيين مستحق الزكاة، والحج...

3- وقد تبين الأحاديث النبوية المجمل وتكشف جهات المؤول من الكتاب كإباحة أو حظر بعض النكاح.

حسب ابن رشد فإن تقسيم الشرع إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس التمثيلي هو تقسيم ذو بنية متلازمة ومتداخلة، فكل قسم منها يسوغ ما سبقه، ويبقى الكتاب هو النص الأساسي الذي يمنع التسلسل إلى ما لا نهاية. وهكذا فإن الأحاديث المتواترة تعتبر أصلا من أصول الشرع، لأن الكتاب أمر باتباعها. وقد رفع الإجماع إلى رتبة الأصل لأن النبي عليه السلام سنه بأقواله، وقياس الشبه (الاستنتاجي) dérivation أو قياس التمثيل، إن استند على هذه الأصول الثلاثة فإنه يعد من بينها.

ولكن كيف سيعمل ابن رشد، من خلال ترتيب أولية الأصول، على رفع قيمة الأصل الأخير عن النشاط القياسي؟ والمقصود بالنسبة إليه أن يبين أنه بهذا النشاط القياسي تتضح سائر مبادئ الشرع فيما يخص مقاصده.. وهنا يكون الشبه بين مثال المعرفة التي هي ناتجة عن القياس البرهاني وبين النموذج الفقهي الذي ينتظمه قياس التمثيل شبها صريحا، إذ هو شبه يدل على اتحاد رأي مسبق عقلاني في كل نشاط من النشاطات الإنسانية، سواء أكان هذا الشبه نظريا أو عمليا، وسواء تعلق بالميتافيزيقا [الإلهيات] أو الشريعة. وليس الكتاب والسنة المتواترة كتلة متراصة يكفي أن تروى وتحكى حتى تفهم، بل هي كتلة تستجيب لمعايير واعتبارات

عقلانية، فإذا استند القياس الاستنتاجي على الأصول الثلاثة للشرع، فلأن هذه الأصول تتناسب معه، وبعبارة أخرى إنها تلائم استنتاج المعنى الذي قد لا يختص إلا بلفظ وهذا مجاز واستعارة، أو بكل قضية، وهذا قياس. ويبقى أن نعلم بأي نحو من الأنحاء نباشر ضروب الاستنتاج العديدة.

ويجب أن نسلّم أنه توجد في القرآن عبارات منها الإيجاز والتفصيل والاستعارة، من نحو التعبير: «الإيمان بأمر» ومن نحو قوله تعالى: **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾** [العنكبوت آية 45].

وإذن من الخطأ القول إن الكتاب - من حيث هو كلام الله الحق لا يتضمن استعارة، إذ الاستعارة أبلغ من العبارة العارية منها، لا لأن الاستعارة حاملة لمعنى جديد فقط، وإنما لأنها طريق جديد للإثبات واستعمال مبتكر لمعنى قديم، وعلاوة على ذلك، فالاستعمال المتداول المعهود لحد ما كاستعارة، قد يرفع عنه هذا التداول الاستعارة، ويصير محل النزاع هدفا مقصودا من وجهة نظر التخاطب وهكذا هو الحال مع العبارات المجازية من نحو قوله تعالى: **﴿حرمت عليكم الميتة﴾** [المائدة آية 4]، وكذلك **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم...﴾** [النساء آية 23]، فهذه العبارات الثلاثة تختلط فيها الكناية والمجاز وتحيل كلها إلى تحريم أكل الميتة التي لم تذكّ حسب الشرع، وتحريم الزنا بالأم والبنت، وقد نقل هذا القصد عن طريق فحوى الخطاب ومفهومه، وهو الأكل في الحالة الأولى والزواج في الحالة الثانية.

وأيضا يؤول استنتاج المعنى إلى القضية بكاملها. ونصادف هنا مرة أخرى استعمال الضمير [فحوى الخطاب]، وهو أشبه ما يكون بالقياس الخطابي الذي تحذف منه إحدى مقدماته. والدليل على

ذلك الآية 183 من سورة البقرة **﴿فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾** فهذه الآية، فحواها أشبه ما يكون بشكل قياس الضمير، إذ قد حذفت منها مقدمة فإن نحن أعدنا تأليفها حصلنا على هذه الصياغة: [من كان منكم مريضا رخص إليه الإفطار في بعض الأيام من شهر رمضان، ولكن مكتوب عليكم أن تصوموا شهر رمضان، وإذن يجب عليكم القضاء] وبدون إعادة هذه الصياغة الصريحة التي يجريها ويطردها على نحو ضمني من يتوجه إليه الخطاب، فقد تبقى هذه الفريضة غير مفهومة.

وإذن فالقياس الفقهي شيء أساسي في ممارسة الأحكام [بل هو أصل من أصول القضاء][31] كما تشهد لذلك الأصول الثلاثة الأخرى.

أما السنة النبوية فنحن نجد فيها كذلك تسويغا للاستنباط، فلقد أمر الرسول عليه السلام استعمال الرأي والاجتهاد به، أي استفراغ الجهد في تأويل النص الشرعي. والحجة في ذلك: أنه كيف يصير ما كان مباحا جائزا في زمن النبوة والوحي، غير مباح عند انقطاعه؟[32]. وهناك حديث متداول ينقل بالمعنى غير متواتر [إني أقضي بينكم فيما لم ينزل فيه وحي] وعلاوة على ذلك فإن الكتاب يؤكد استعمال الرأي، ومع البحث عن الأسباب التي تثبت صحة الاستنباط، نورد الآية الكريمة 104 من سورة النساء **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾**.

والأصل الثالث للحكم الشرعي هو الإجماع، وينقسم هذا الأصل إلى قسمين: قسم يتفق عليه العلماء والعامة مثل الوضوء

---

(31) M.M., P .19.

(32) المرجع نفسه.

والصلاة والزكاة والصيام، وقسم يختص به الفقهاء من دون العامة، مثل المسائل النظرية.

والإجماع في العرف الإسلامي، هو شكل من اتفاق الأمة على معنى نص شرعي. وقد أبان ابن رشد أنه لا يجوز أن يحصل إجماع إلا على المسائل العملية لا على المسائل النظرية[33]. فإذا نقل الإجماع من إطار خطاب شرعي إلى إطار نظري بطلت دلالته. ولقد كانت ممارسة علماء الكلام القائمة على التأويلات التي تدّعي الإجماع، ولا تسلم بالرغم من ذلك، من إثارة روح العصبية، قد أصابها اهتزاز ورجة عنيفة. فقد دفعت ثقافة ابن رشد الفلسفية إلى أن يضع في المرتبة الأولى البرهان لا الإجماع، وقد فعل هذا بأسهل ما يكون حتى أننا وجدنا أنفسنا مع أصل للخطاب الشرعي مستعملا في مجال إنساني مخصوص لا هو من الكتاب ولا من السنة.

وقد خصص ابن رشد عملا في الخلاف، ويتميز هذا النوع من الإشكالات باستعمال القياس في صورته العامة والخاصة، والصورة العامة هي استنباط معنى صيغة أو قضية، والصورة الخاصة توضع في أصل القياس الأرسطي. وهكذا فإن إسهام ابن رشد في تحليل الاجتهاد الفقهي[34] هو خليط من أصول الفقه الإسلامي ومن التقليد الأرسطي.

---

(33) Averroes, trad. Fran., P 125.

(34) ولقد أشار السيد التوركي A.Turkai إلى أصالة منهج ابن رشد «إذ كان غرضه الصريح هو أن يعثر على تفسير مقبول لهذا الخلاف بالقيام بدراسة مسالك استنباط هذه الحلول انطلاقا من الأصول الكلاسيكية للحكم الشرعي. وابن رشد خلافا لمن سبقه في هذا المضمار، لم يكن يطمح قط قط، وإن كان من المالكية، ومن أسرة عريقة في المذهب المالكي، أى أن ينسب إلى هذا اللون من الآداب السجالي، الملتزم بالدفاع عن مذهبه. =

ويجب أن نلاحظ أن مفهوم الاختلاف الفقهي يعتبره ابن رشد عنصرا إيجابيا يسمح بتحسين الاستعمال النقدي للعقل، ويقابل علم الخلاف كما سنرى، الاختلافات الكلامية ويحذو حذوها، حذو النعل بالنعل. لأنه بدل أن يبحث عن إنتاج مذهب جديد فهو يكشف عن مدى تناهي الحلول وانسداد طرقها في المذاهب الفقهية، ويعول على الحكم الفطن للقارئ الذي يكون، بشحذ قريحته، واجتهاده قادرا على أن يصح له حكم وينال درجة الاجتهاد لرأيه الخاص، وبطبيعة الأمور فإن هذا لا يعني دعوة الناس ألا يحترموا القانون بواسطة آرائهم، ولكن لإعطائهم أداة أو وسيلة ليقارنوا بها المذاهب الفقهية المرتبطة بأصحابها، مع العلم بأن الحد الفاصل بين المؤمن الملتزم بإيمانه، والمواطن المطيع للقانون ليس حدا واضح المعالم في شريعة، مثل الشريعة الإسلامية.

واللجوء إلى القياس الشرعي كما يرى ابن رشد إنما تسوغه الحجة الآتية «إذ أنه لما كانت الحالات التي تحدث غير متناهية وكانت أصول الشرع من الكتاب والسنة محصورة متناهية فقد ينبغي أن نقيس حالات جديدة انطلاقا من اعتبار حالات معلومة. ويقوم قياس التمثيل الشرعي على أربعة أركان:

1- أصل

2- فرع شبيه مستنتج

3- علة، أو الشبه الجامع الذي يتم به الوصف الشرعي

= وإذن فقد كان يذكر كل قول صحيح في مسالة مشهورة، ويرفقه بدليله أو بالأولى ما يبدو مناصرا له».

In la place d'Averroès juriste dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musuulmane in A.Turki op. cit, p.286

4- حكم، أو الوصف الشرعي .

وانطلاقا من حالة أصلية نصت عليها النصوص من الكتاب والسنة فإنه يمكن نقلها وإلحاقها بحالة مشابهة [وضع جديد ليس فيه نص] متى اشتركت في نفس العلة. وقد تعتبر الحالتان متناسبتين، بل متماثلتين.

القياس الشرعي مهما قيل عن رجحانيته وظنيته فقد يمكن أن يمثل صورا للنزاع بالغة الأهمية، كأن تعمم وتطرد قوة حد ما ويتعدى بها خارج نطاقها وسندها الصريح من الكتاب، وهذه هي الحالات التي قد يذكر فيها الرجل وحده بحكم ما، فيلحق القاضي به المرأة ويشركها معه فيه حتى تستفيد من نفس الحقوق.

وعلى هذا يوجد مكان للقول والنظر في الثغرات التقنية والمنطقية في الشرع الإسلامي. وتسمى ثغرات تقنية متى اقتضى الأمر طرد حكم وتعميمه أو تأويل أحكام وقوانين. وتسمى ثغرات منطقية متى تطلب الأمر بذل جهد لابتكار حكم فقهي. وكل مرة تكون الثقة في عقل الإنسان، حتى لو كان بسيطا أوليا، هي المعيار لأن يحتفظ الحق بدوره السلمي والمسالم في المجتمع.

المراجع:

Alami, A., *L'onthologie modale, étude de la théorie des modes d'Abû Hashim al-Gubba'i*, Vrin, 2001.

Al-Farabi, *L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote*, trad.franç. Institut français de Damas, 1999.

——— *L'épître sur l'intellect*, trad. Franç. L'Harmattan 2001.

Averroès, *Discours décisif*, trad. franç. GF, 1996.

——— *L'islam et la raison*, GF, 2000.

——— *L'inelligence et la pensée, sur le De Amina*, trad. Franç. GF, 1998.

——— *Commentaire moyen sur le De Interpretation*, trad. Franç. Vrin, 2000.

——— *Commentaire moyen sur la Rhétorique d'Aristote*, trad. Franç. Vrin, 2003.

——— *La béatitude de l'âme*, trad. Franç. Vrin.2002.

Benmakhlouf, A., *Averroès, coll. " Figures du savoir "*, Belles lettres, 2000.

Black, D.L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophiy* , E.J. Brill. 1990.

Hallaq, W.L., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians*, Clarendon Press, 1993.

Jolivet, J., *Philosophie médiévale arabe et latin*, Vrin, 1995.

Leaman, O., *An Introduction to Classical Islamic Philosophie*, Cambridge University Press, 1985, 2002.

de Libera, A., *L'art des généralités*, ch. IV " Avicenne ", Aubier, 1999.

Mahdi, M., *La Cité vertueuse d'Al-Farabi*, Albin Michel, 2000.

Munk, S., *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, reprise, Vrin, 1988.

Sebti, M., *Avicenne, l'âme humaine*, coll. " Philosophies ", n129, Puf, 2000.

——— Le numéro 77 de la revue "Philosophie" intitulé "philosophie arabe".

أوربا

الحقيقة

برتراند أوجيلفي

لقد جعل الفكر الغربي، منذ نشأة الفلسفة عند الإغريق، من الحقيقة القطب الرئيسي لنشاطه، على حساب أي نشاط آخر. وهناك ملاحظة تنسب إلى أرسطو قالها بصدد أفلاطون، مليئة بالدلالة وهي: «إن أفلاطون صديق عزيز علينا، ولكن الحقيقة أعز منه». وعندما أخضع هذا الفيلسوف شخص أفلاطون إلى مسألة الحقيقة، فهو قد جرده من كل نفوذ تقليدي: سلطة الأسرة والقرابة، وتأثير العلاقة الودية. وأيضا نزع عنه السلطة السياسية والدينية وأخيرا التأثير العقلي ذاته. هذه الصياغة غير المؤذية في الظاهر هي في الواقع علامة عرضية على انعطاف حاسم أُدرِج في الفكر الإغريقي حوالي القرن الخامس قبل الميلاد؛ ولا نزال نحن في الغرب خاضعين لها.

ويجب أن نفهم هذا الانقلاب حتى نعطي لتحولات مفهوم الحقيقة معناه الكامل عبر قرون خلت، إلى غاية الاضطرابات القصوى المعاصرة، وبوجه خاص الصعوبات المجتمعية والسياسية العسيرة في الصراعات الراهنة. وكثيرة هي الطبقات الشعبية اليوم في أوربا، وعلى نحو واسع في البلدان الغنية، التي تعاني من آثار

السياسات الاستعمارية الجديدة التي تفهم الحقيقة كاقتناع يمكن المطالبة به واقتضاؤه باعتباره خاصية (حقيقتي أنا، وحقيقتنا نحن) حتى ولو دل على أن هذا التملك المتّحد الهوية (وبوجه عام الديني) يُفْرَض في علاقة القوة وليس على سبيل المواجهة أو كدليل يُقَدّم. هكذا نستطيع أن نقيس الطريق المقطوع: من الحقيقة - السلطة عند الإغرقيين القدماء، ننتقل إلى الحقيقة - الدليل، في تشكيلين مختلفين للفكر القديم والفكر المعاصر حتى نصل إلى الحقيقة-الهوية.

ولا تكون هذه اللحظات الثلاث فترات تاريخية منفصلة ومستقلة من وجهة نظر محتواها. إذ في كل مرة يسود شكل من أشكال الحقيقة، من غير أن يقضي بالرغم من ذلك على سائر الأشكال الأخرى. مثلا في العصر الحاضر، إذا كان تنظيم الشغل، والعلاقات السياسية في الدول المصنعة، يسوده على نحو واسع، تصور عقلي للحقيقة، معتمدا على حجج وأدلة، فإن جزءا كبيرا من وجود الشعوب الأخرى تحكمه نماذج من السلطات المختلفة. وفي الوسط الأسري أو في السياقات المجتمعية أو أيضا في مناخ وسائل الإعلام المروجة لعادات العصر (الموضة) وشبكات الصور والأصوات التي تجسدها، كما في مناخ الممارسات والاعتقادات والشعارات الدينية، فإن معايير أخرى للحقيقة هي التي تحكم السلوكات وتفصح عن ضوابط الحياة وقواعد التفكير. وهكذا نلاحظ ظهور انحرافات واضحة بين السلوكات المجتمعية والتصرفات الخاصة بل الذاتية الحميمية مما يمكن أن يؤدي إلى تزايد ملحوظ للاضطرابات النفسية أو أنماط العنف المدنية مثلا. والحال أنه لا يمكن أن نفهم تصاعد قوى المكونات الجديدة للحقيقة-الهوية، وأن نحمي أنفسنا من مخاطر مشتقاتها، إلا بإعادة

تقييم مدى وحدود شكل الحقيقة التي انبنى عليها وتأسس ما مقداره خمسة وعشرون قرنا من العلم والسياسة.

ولقد ظهرت المزاعم الأولى عن الحقيقة في مناخ سياسي ديني لما يطلق عليها المختصون (معلمو الحقيقة). وحينذاك كانت الحقيقة ترتبط بالحنكة والضبط أي بمركز سلطوي وبقوى سياسية، قانونية وإيديولوجية وقمعية: فقول الحقيقة، وهو غير منفك عن التأويل والمعيارية، إن كان يعبر عن نظام العالم ويعطي الأوامر التي تنتج عنه، فهو قول يصدر عن أشخاص (ملوك وكهنة) منهم يتخذ قيمته نظرا لموقعهم الخاص وماهيتهم أو طبيعتهم السامية. وهذه الرابطة للحقيقة، بالهيأة التي تعبر عنها، هي التي وقع التشكك فيها بظهور نمط خطاب جديد: وهو الرياضيات (الهندسة والحساب) التي نشأت في مصر واكتسبت نظام تنقلها مع فلاسفة مثل طاليس. وتقدم الرياضيات النموذج غير المعهود للبناء الاستدلالي: هو ضرب من الخطاب المنطقي (اللوغوس: Logos) المستقل تمام الاستقلال عن الشخصية التي تنجزه، وهو قابل للتكرار بإرادة أي فرد، ومتهيئ لأن ينتج حقائق استدلالية بذاتها بدون الرجوع إلى أي ضمانة من أي سلطة خارجية عن قواعد التكوين وأداء الخطاب ذاته. ولم تغب القوة التدميرية للرياضيات عن المعاصرين الذين ما لبثوا أن أدركوا علاقاتها مع الأشكال الجديدة للتنظيم السياسي والقانوني مما جربته المدينة الإغريقية في العصر نفسه. وهنا أيضا، عن طريق التساوي بفضل الاحتجاج والبحث عن الدليل، بدون الخضوع إلى أية سلطة، كانت الشؤون العامة يقرر فيها في المجالس السياسية كما في المحاكم. وهكذا فإن الحقيقة لم تكن هي ما وقع التعبير عنه في الشروط والملابسات الاستثنائية انطلاقا من وحي اختص به المميزون، وذوو الفضل، بل كانت الحقيقة هي

ما يثبت يوميا في المناقشة والبحث حيث يكون الناس كلهم متساويين، ويمكنهم في كل لحظة أن يشكوا وأن يعيدوا تعريف طرق إثبات الحقيقة والتحقق بالدليل عليها.

وتوسيع عمليات إنتاج الحق والصواب انطلاقا من الرياضيات حتى تشمل (الأمور الإنسانية) السياسية منها والعاطفية صار هكذا أحد رهانات تاريخ الفلسفة منذ ديمقريط إلى يومنا هذا. ولقد كانت اللحظات الحاسمة في ذلك هو الصراع المرير الذي قاده أفلاطون ضد ديمقريط حول مسألة العلة، وتجديد البرنامج الديمقريطي على يد سبينوزا ضد ديكارت مع مشروعه (في معالجة الانفعالات كما لو كانت نقاطا وسطوحا وأجساما. . .)، وكذلك مشروع كوندورسي Condorcet وسان سيمون، ثم أوجيست كونت، في (فيزياء المجتمع) في القرن التاسع عشر، ثم الإصلاح «البنيوي» للعلوم الإنسانية والمجتمعية في القرن العشرين. وأثناء هذا التاريخ الذي لا يظهر كما لو كان عبارة عن تكرار لنفس القالب الحجاجي الذي يدمج بدون انقطاع معطيات مختلفة، فإن مفهوم الحقيقة كان قد واجه تحت تأثير مختلف المعالجات (الشكية) القوية (مونطين) والإبيستمولوجية (باشلارد) أو تركيبهما معا (باسكال)، نوعا من التعددية: إذ صار من الملائم أن نقابل (الحقيقة) كمطلق قائم بذاته على وجه الحصر، بضروب (الحقيقة) كلحظات لعملية سيرورة تقتضي الخطأ. ولقد طور هيجل بعد سبينوزا هذا التحليل بصورة نظرية صارت فيما بعد كلاسيكية، ويصعب الاتفاق عليها. فالصدق أو الحق ليس نتيجة بسيطة لبحث يمكن أن تنسى طرق إنجازه ومراحله، وتدرس خطواته المتعثرة. إن الحق هو مجموع عمليات السيرورة ذاتها التي تكون بكاملها في كل لحظة من لحظاتها حاضرة في الحق كفعل، هو حقيقة في هذه اللحظة وفي هذا

المكان، توضيحا، وتفسيرا فعليا، وإن كان على وجه مؤقت.

إلا أن راهن السؤال (وهي راهنية مؤقتة) في بداية هذا القرن الواحد والعشرين يقدم تشكيلا مؤسسيا أصيلا غنيا بالآثار المجتمعية والسياسية. ثم إن الوضع الإبيستمولوجي للإنتاج العلمي قد استقر مؤقتا في منأى عن موضوعة الحقيقة الواحدة والمطلقة، على نحو سلبي وإيجابي معا، إذ صارت العلوم لا تبحث قط عن أن تدرك الحق لكن تدرك حقائق تترابط وتستغرق على نحو متبادل في بناء متصل رمزي-تقني أي في بناء عالم تكنولوجي يتجسد في الحياة اليومية للأفراد ويغير منها المواد نفسها والمقولات النفسية. فعالم العلماء التقنيين لم يعد مشروعا لمعرفة الطبيعة التي تعبر عنها الحقيقة وإنما تركيبا ذا طبيعة ثانية قيمتها الموجهة ليست الحق وإنما الفعالية وبخاصة النجاعة والمردودية. وكذلك وبالمثل فإن الحقيقة يعاد استثمارها على نحو جماعي وبصفة ذاتية على نمط الهوية والانتماء، فتعدد وجه الحق، وفي الواقع زوال موضوعته في النظام المؤسسي للعلماء التقنيين، ساعد هذا الزوال أنموذج التكثر في النظام الوجودي (أي الناحية الدينية، والإيديولوجية والسياسية) وقد اكتسب الشعار القديم (لكل رجل حقيقته) قوة ومشروعية لم تعهد من قبل بسبب الآثار الملحقة بالتعددية الابيستمولوجية وبزوال النماذج السياسية والاجتماعية وهو زوال اختص به النظام العالمي الجديد لما بعد الاستعمار، وكذلك بسبب التناقض الصريح بين الإدعاء الديمقراطي للدول الغنية ومؤسساتها المحلية (من جهة القانون) والدولية (هيأة الأمم المتحدة)، وبسبب عدم المساواة الهيكلية على المستوى الاقتصادي وأيضا على المستوى السياسي داخل البلدان (الفقر، والمواطنة المتزايدة والمختلفة السرعات). وكذلك عدم المساواة بين الدول المهيمنة، وبين التي تحاول

(الإقلاع) بحظوظ متفاوتة. وهكذا فإن مفهوم الحقيقة قد أعيد تجديده كعلامة على الكرامة وعلى الوجود الفردي (الذاتي أو الجمعي) وكدلالة على التفرد الذي يمكن أن يتخذ على وجه الاحتمال، مسلكا عدوانيا، وحينئذ يندرج بكل بساطة في علاقة القوة، والعصيان، أو الغزو والاحتلال.

الحقيقة والكلية

إنه من الخطأ أن نرى في التشكل انحرافا أو خروجا عن المعنى التاريخي لمفهوم الحقيقة. إذ من الملائم جدا أن ندرك فيه الأثر الذي لا ينمحي للتناقض الذي خرج منه هذا المفهوم: لأن هذه محاولة لوضع معيار يسمح بإنهاء علاقة القوة. ينبغي أن نتساءل ما إذا لم تكن هناك عدة مصالح متضاربة في هذا الرفض لعلاقة القوة، وما إذا لم تكن متفقة فيما بينها. ولم يقع في ذلك رجوع إلى نوع من تعال يقدم بثمن بخس هيئة محايدة (وهي حالة نطعن في ملاءمتها من جانبنا). وإن تحليلا محايثا ذاتيا لمفهوم الحقيقة لا يمكنه أن يستبعد صعوبة هذا الأصل غير النقي. ولا محالة سيؤدي هذا التحليل إلى التساؤل عن الوضع الكلي والشامل الذي استغلته مقولة الحقيقة سواء في الديانات الموحِّدة المحفّة والمحيطة بحوض البحر الأبيض المتوسط، أو في العلوم والفلسفة المنحدرين من هذه المنطقة ذاتها من العالم. ومما لاشك فيه أن هذه النزعات الشمولية لا تتعادل، من جهة أن أسسها وبنياتها وطرق تركيبها تختلف كلها اختلافا محسوسا، وبالأولى تتناقض تناقضا جذريا. ويشبه أنه لا يوجد شيء مشترك بين (النزعة الكاثوليكية) في نظرتها للوحي، وشمولية معايير البرهان والتجربة، أو شمولية حقوق الإنسان والمواطن (وهي كلمة قد اشتق لها إدجر موران Edgar Morin

مصطلحا جديدا موجبا وهو علمانية الكاثوليكية (catholaïcité) إنه لا شيء من كل ذلك إلا ما كان على وجه الضبط من هذا الشكل للكلية الذي إن أعلن عن نفسه بالضرورة في موقف متفرد، فهو قد فتح جدلا نقديا «دياليكتيكيا» لم يغب عن بعض الفلاسفة، من مثل ماكيافيل، الذي يرى في الفلسفة السياسية تحليلا للأوضاع المتميزة مما لا يمكن أن يدعي معه بدون فكر، الارتقاء إلى وجهة نظر خارجة عن علاقات القوى. وفي المقدمة المهداة إلى الأمير، وهو عنوان كتابه، كانت الاستعارة المجازية للجبل والسهل بليغة يقول:

«ولا أريد أن ينسب إلى التخمين بأن رجلا من أصل وضيع، منحط قد تجرأ على القول وامتهن حكومات الأمراء، لأن حال من يرسمون البلدان ويصورونها يستقرون في السهل حتى يتأملوا طبيعة الجبال، والأماكن العالية الأخرى، ولكي ينظروا طبيعة الوهاد يتخذون موقعهم في أعالي الجبال، أقول إن حال هؤلاء الرجال أشبه بحال من يريدون أن يعرفوا جيدا طبيعة الشعوب، إذ يجب أن يكون أميرا، ومن يريد أن يعرف جيدا طبيعة الأمراء فمن المناسب أن يكون من الشعب».

ومن المحال أن ننسى بأن الحقيقة (في مجال السياسة والفلسفة والدين والعلم. . . . .) كانت دائما موضع رهان للتبرير والحكم المطلق اللذين اعتمدا على هيبتها المتخيلة حتى يفرضا سلطاتهم الخاصة، وبخاصة على سائر العالم: فاكتشاف أمريكا واحتلالها، وضروب الاستعمار، والقضاء المستمر والوحشي على الثقافات واللغات المختلفة، وإزالتهما من الوجود، في ضروب من المنطق ذي التبريرات المجتمعية والاقتصادية البديلة والعولمة الراهنة، كل ذلك ليس في نهاية الأمر إلا فصلا من الفصول المشاهدة من هذا

التاريخ للحقيقة ورهاناتها. ويجب أن نضيف إلى أنه في خضم هذا التقليد ذاته قد ظهرت كذلك ضروب النقد والاحتجاجات الأكثر جذرية لهذا التعقيد المميت في أعصار متنوعة، إذ يمكن أن نربط به أسماء مثل فوكو، وليفي ستروس، ونيتشه وباسكال مثلا.

ومن الأهمية بمكان أن نرد الجدل الداخلي لهذا المفهوم حتى ندرك بأية طريقة تعرضت بنيته ذاتها للاستعمال والنقد لكل فائدة ومنفعة على حد سواء مما أدى إلى مواجهة الوظيفة النقدية المستمرة للحق. وحتى نأخذ عبارات مستعارة من جورج كونغليم (الذي أخذها هو نفسه عن كويري Koyré) فإنه يجوز أن نقول: إنه لابد من البحث عن الحقيقة وبالأولى إنه يجب أن نقولها، وأن نكون حاصلين عليها، وأن نجسدها وأن نفتخر بها، إذ يعني الأمر أن نسلك إلى «الحق» أي ننفك عن مقابلة الصدق والكذب حتى نظهر قيمة تداخلهما الدائم، وهذا لا يمكن تلافيه: فبدلا عن الحقيقة، نضع «التحقق». وهكذا يجوز أن توجد قضية علمية متى نظرنا إليها من جهة الدقة والفردية قد تكون خاطئة فيما لا يسمح ببيان السيرورة العملية التي تشكل موضوعها وتدفع به إلى غايته، مع «البقاء في الحق والصدق» من جهة أن هذه القضية تحتاج إلى استخدام منطق للبحث قد يؤدي من وراء بعض الأقطار الأخرى، إلى نتيجة مناسبة. وخلافا لذلك فإن قضية ما، ظاهرة الصدق، إلا أنها لا تدخل في أية شبكة من الدلالات المترابطة، كما لا تسمح بأي تقدم لاحق، قد لا توجد «صادقة» و«لا داخلة في الصدق».

الحكم والحقيقة

إن تفرد الفكر الإغريقي في كونه جرد مسألة الحقيقة من الرهانات المباشرة للسلطة أو التملك وكونه ابتكر بعدا (ويقال

للبعد في اللسان الإغريقي Topos : الموضع) انطلاقا منه أمكن التعبير عن الشروط الممكنة للحقيقة. وتلك هي مسألة معايير الحقيقة التي تتحكم في الجزء الأعظم منها الإشكالية الغربية لنظريات المعرفة.

وبهذا الاعتبار، ليست الحقيقة شيئا، لكنها صفة ممكنة لحكم من حيث إنه يعبر عما هو موجود: «لأن الصدق والكذب مقولتان وصفتان للغة لا للأشياء. وحيث لا تكون هناك لغة، فلا يوجد صدق ولا كذب» هوبز. وكما لاحظ ديكارت فإن فكرة الحيوان الخرافي ليست بذاتها صادقة ولا كاذبة (إنها فكرة توجد في عقلي فقط، عندما أتصورها) ما دمت لم أحكم على الوجود الواقعي لكائن مطابق له، أي ما دمت لم أكون حكما عن الوجود. وإذن إنما يطرح السؤال عن طبيعة هذا الفعل الذي يحاول أن يجعل تطابق التمثل بشيء ما.

ولا شك أنه قد يرسم تنوع مهم بين موقفَي أفلاطون وأرسطو. وهذا الأخير هو الذي حدد وحده بدقة ولأول مرة ما نسميه منذ ذلك الوقت، الصدق المنطقي. وفي كتابي الميتافيزيقا والعبارة يخصص الاستعمال المبرر لحد الصدق أو الحقيقة بوصف القضايا الحملية، وهي تلك القضايا الحاملة للمعنى. وتدخل الحقيقة في ترديد تبادلي هو الصدق والكذب مما لا يمتلك القيمة إلا في سياق استراتيجية التلفظ بالعبارة. فالقضية (سقراط إنسان) صادقة، والقضية (سقراط كلب) كاذبة، إلا أن هذه القضايا لا تقرر شيئا عن القيمة المطلقة، الوجودية لسقراط، والإنسان، والكلب، وفي مقابل ذلك يمكن أن نجد عند أفلاطون (كما يمكن أن نجد هذا في اللغة المعاصرة الجارية)، فكرة قيمة الحقيقة المحمولة على الوجود حتى لبعض الحقائق على خلاف أخرى. فنحن نتحدث عن الذهب

الحقيقي أو الفضيلة الحقيقية في مقابل المعدن أو السلوك مما لا يقدم إلا مظهرا لهذه الأنماط، وإلى الزوج صادق/ كاذب يطبق زوج الحقيقي والظاهر، وإلى الحقيقة المنطقية نتعامل بالأولى مع حقيقة- خبر ذات هدف أنطولوجي أو ميتافيزيقي. وهذا التصور المثالي للحقيقة هو الذي سمح للمسيحية بأن تجد عند أفلاطون أصلا مفهوميا يبرر فكرة ربط الحق بالإله، وأيضا هذا الأصل هو الذي نعثر عليه عند هيجل في قاموسه الذي يكون فيه (الحق في ذاته ومن أجل ذاته) دالا على الواقع الحقيقي في جميع تعييناته.

غير أن هذا التعارض لا يؤثر في شيء على التوجه الأساسي للتصور. والشاهد على ذلك بنية العبارة التي قيلت فيها منذ بدايات الفلسفة. ففي اللغة الإغريقية، الحقيقة تنطق أليثيا alètheia وتعني (ما ليس بمختف أو ما لا ينسى). وهذا التعبير السالب أو العدمي يوحي بتأويلين أحدهما موجب، متحرر، وثانيهما سالب، عدمي، أولهما لأفلاطون، وعنده أن الحقيقة ما هو معلوم منذ الأبد، ويكفي أن نجدها بمجهود التذكر، إلا أن (الظن أو الرأي opinion) ورسوخ بنية المحسوس، وحضور الجسم هذه كلها هي التي تمنع الإدراك المباشر للماهيات أو المثل، وهي نماذج سائر الأشياء، وإذن هي وحدها الحقائق الصحيحة. ويصف أفلاطون هذه البنية للمعرفة من خلال بعض (الأساطير) التي تحكي مغامرات الحياة السابقة للنفوس وهبوطها إلى هذا العالم (topos) عالم الأشياء المحسوسة والأجسام التي ليست إلا نسخا للصور في ذاتها وضرورة تحولها ورجوعها إلى مكانها (موضع topos) أو مسكنها المعقول بواسطة الفلسفة. وبعبارة أخرى غير طريق الخرافة، فإن هذه الخطة المرسومة schéma إنما تدل على أن الحقيقة تكون من جانب المثل أو من جهة العقل لا بالمعنى الذاتي لهذا اللفظ أو المعنى المعاصر

له، وإنما بالمعنى الذي يكون فيه تعقل الواقع الحقيقي ليس تأملا ولا ممكنا إلا انطلاقا من نظام متعال، ذي هدف وغائي، وحامل للمعنى (وهكذا يفهم ليبنز Leibniz أفلاطون من منظور مسيحي) وفي اللغة المعاصرة نقول إنه من هذه الوجهة من النظر يكون الإصرار (التشديد) واقعا على صدور المعنى، انطلاقا من ثقافة أو لغة، في استقلال عن كل تجربة محسوسة فردية قد لا يمكن أن تكون إلا ثانوية وفي نهاية الأمر غير ملائمة. وإذن فإن معرفة الحقيقة لا تصدر عن الأشياء أو التجربة كما لا تلقى هذه التجربة كشيء جديد، وإنما توجد في الخروج من القوة إلى الفعل للخطط المرسومة التي تسبق الفرد وتجاوزه، فبناء الحق وصياغته إنما هو إعادة التركيب واكتشاف المعنى الذي كان موجودا من قبل، جاريا به العمل في تنظيم شروط إمكانات الفكر. والتعلم، على خلاف أن يكون طريقا متقدما ومغامرا، إنما هو صعود إلى مشارب ومصادر الثقافة التي قد تحجب في أوقات محددة «يتناساها» الفرد الذي يضيع في عدم نضجه النفسي والجسمي في «طفولته» الحقيقية والمجازية معا.

إلا أنه يمكن أن نتصور وجها آخر أكثر جذرية لتأويل لفظ أليثيا alètheia بمعنى الانكشاف لا عن مجرد نسيان متندر به، وإنما عن حجاب تكويني وعن فقدان ملازم لفعل المعرفة. وبهذا المعنى لا يكون للحقيقة محتوى إيجابي فقط وإنما سلبي على نحو مزدوج: إذ تقوم الحقيقة في انكشاف المكتوم الأول، المضروب دونه الحجاب، والتعريف بالمنسي الذي هو نفي النفي. وهذا السلب للنسيان لا يجوز أن يكون حالة وشرطا لإمكان المعرفة، وإنما هو حركة خاصة لفعل المعرفة ذاته الذي قد يبتدئ هو نفسه بنسيان. ولماذا؟ لأن المعرفة هي التسمية، ووضع الاسم يستبدل بالأشياء

الواقعية عناصر من اللغة، وهي عناصر من داخلها يحدث أن تقع الأشياء نفسها في النسيان حتى تجري على وجه الضبط في الخطاب. وهكذا شرح هيدجر مصطلح alèthéia معتمدا على نظرية اللغة التي تضع في مستوى التلفظ بالعبارة ذاته، الإبعاد الأول على مسافة من الواقع الحقيقي، مما لا يمكن الالتفاف عليه، إذا أردنا أن يتم إنجاز فعل المعرفة، لكن فلسفته قد تكون مهمتها أن تذكر بآثار الخسران فالقول أو التسمية هو أن تستبدل بالشيء ذاته شبكة من ضروب الدال: signifiant التي تقنع وتخفي هذا الشيء وتزيله عن الحركة، إذ تبرزه على مستوى الرمز أو الثقافة. ولقد أجاد مالارمي Mallarmé في تعبيره: (إن الوردة غائبة من كل باقة زهر) ولكن الخطاب هو أيضا المحل الذي يمكن أن تقال فيه الخاصية المعدمة (للقوة البيانية). وبدون مثل هذا المشروع للصدقية وكشف القناع المكون للتلفظ بالعبارة، قد يتخذ الخطاب كواقع حقيقي بدون حدود وكأنه مطلق بذاته. فوراء كل مشروع للتلفظ بحقيقة موضوعية لا تتضمن هذا الجدل عن الانكشاف alètheia يخفي دائما مشروعا لاهوتي-سياسي، هو مشروع الكنيسة. وهكذا يبتدأ إنجيل يوحنا بالعبارة المشهورة: (في المبدأ كان اللغوس logos الكلمة). لكن مبدأ ماذا، وهو ليس في مبدأ (والترجمة القديمة في البدء) كل الكل. ولكن في مبدأ هذه الحركة الجدلية التي حدث عنه (العالم) لغاية استعمال خطاب يضع عن طريق الكثرة مسألة مقارنتها ومجابهتها، وتقييمات وتصديقاتها تسمح بها وتثيرها.

ففي حالة أولى قد تكون الكلمة أداة الشفافية التي تقابل الظلامية المؤقتة للوجود. وفي حالة أخرى قد تكون الكلمة هي المحل ذاته للظلام، لأن المتكلم أو التفكير هو في بادئ أمره يكون تغطية ما كبت في الأصل ودفن بأول حركة تقصد البحث عنها

والعثور عليها والتعبير عنها. وبهذا المعنى فإن نيتشه يساند اعتبار كل معرفة تأويلاً. وهذا هو موقف هيدجر أيضا. ففي كلتا الحالتين، هناك سيرورة وانكشاف. لكنه إذا عنى الأمر في الحالة الأولى، انكشاف الوجود بفضل اللغة فإن وجود اللغة ذاته في الحالة الثانية ينكشف كغطاء أصيل من ورائه، ليس يكون من المؤكد أن نرقى إليه.

وينبغي أن نلاحظ أن هذا المسار في كلتا الحالتين هو دائما مسار غائي، وأن الحقيقة تعطى على نحو مباشر، لا على كونها علاقة غير مهمة أو شيئا غير مباشر للانتباه، وإنما الحقيقة تعطى كقيمة أشبه ما تكون بشعاع موجه أساسي سواء في مجال المعرفة أو في مجال الأخلاق والسياسة.

اتفاق الشيء والعقل

وإذن من وجهة نظر أولى، وهي لا تختلف في بادئ الأمر مع (الحس المشترك)، فإن الحقيقة تنتج عن الاتفاق أو المطابقة (المباشر أو الجدلي) الموجودة بين الخطاب الذي نقوله عن الشيء المعطى أو عن هذا المعطى ذاته. لكن هذه الوسيلة التي تبدو طبيعية جدا ليست في واقع الأمر إلا نتيجة لعادة طويلة الأمد. وهل هناك ما هو واضح، ولا يقبل النقاش في الظاهر من هذه الرؤية الثنائية لفعل المعرفة الذي يهيّأ على طراز الانعكاس أو الأثر؟ فالشيء ينعكس في المرآة، ويترك المسار أثره على الطين أو الرق البردي، والعالم يرتسم بفعل إحساساتنا على فكرنا. إلا أن الاستعارة العادية خادعة، لأنها تمحو بضرب من السحر حضور مقدار الألفاظ والمعاني، وتحيل معامل واقعها المتعذر التبسيط إلى مجرد أداتية أو انعكاس. ومن ثم فإن الاستعارة تبتكر في ذات

الوقت ثنائية وعدم تناظر (بين ما يتصوره العقل وما يظهر إلى الاحساسات مثلا)، تبتكر ذلك حيث قد يوجد الاتصال والتكافؤ. وعند أفلاطون فإن الإرادة الأخلاقية لإزالة المظاهر هي بكل وضوح تدشين جهاز لما يطلق عليه في الفكر الغربي التمثل (Vorstellung) كما يدعى بالألمانية.

ونرى في هذا الجهاز بأن الحدين الطرفين، لا يكونان بالضرورة ثابتين، إذ يمكن أن يؤولا، وأن تحتلهما إلى حد ما أمثلة مختلفة واعتراضات متباينة.

وهكذا من وجهة نظر واقعية، كالحال عند أرسطو ثم توماس ألاكويني، فإن ما يهم هو (المناسبة) بين الشيء والفكر (مطابقة الشيء والفكر adaequatio rei et intellectus) والمناسبة هي علاقة بها يكون الشيء الواقعي في حال أو وضع معياري لا ينزع عنه أي ميزة أنطولوجية بالنسبة للفكر. وبالنسبة لأفلاطون، وهو أيضا واقعي على طريقته: إن كل شيء بالرغم من ذلك ينقلب ويتحول. فقد يغير الشيء من وضعه ومن ثم لم يعد واقعا ماديا أو اختياريا، وإنما يصير حقيقة أو «الحقيقة الوحيدة» للصور أو المثل التي يجب أن تعيد النفس اكتشافها. وبمعنى ما فإن الفكر (هو حوار النفس لذاتها). إلا أن هذه الشروط هي أساسا إمكانية وجود (المناسبة) المحصل عليها مما تتكفل الفلسفة بتنظيمه. وحتى عند كانط، فإن البنية الثنائية للتمثل تحتفظ بكل مكانتها وبالتأكيد فإن كانط يبقى ذا نزعة أفلاطونية من جهة أن الواقع التجريبي يزول لصالح واقع آخر (متعال) أي أنه يقوم في بعد المقولات القبلية باعتبارها مفاتيح قراءة تسمح أن تضع علامة وتفك بها رمز (العالم). إلا أن هذا الواقع الآخر هو واقع الذات نفسها في بعدها العقلي. ومن هنا يكتسب هذا البعد وظيفة بنائية منشئة ومكونة لموضوع المعرفة. فالتمثل لا

يصف فقط علاقة الذات بالموضوع وإنما يصبح على هيأة الموضوع ذاته، والموضوع، ويعني الواقع المبني، المطروح أمام الذات هو نتيجة لمشروع المقايسة وتكييف الوجود الواقعي غير المعروف والذي يتعذر الإحاطة به (الشيء في ذاته) مع الذات عن طريق العمل المؤطر للحساسية والفهم (entendement) والعقل، مما يولد عن طريقها كلها (عالما) على هذا الحال. فمعرفة الحقيقة لم تعد قط إنجاز تمثل عن -أو مطابقة ل- وإنما القيام بعرض التمثل أي تركيب موضوع عالم محكم قد تعرض عنه الرياضيات، الرواية العقلية الوحيدة: هو عالم (الظواهر).

وهكذا جاز لكانط أن يعيد الصياغة القديمة بأسلوب آخر: (إن الحقيقة هي اتفاق الفكر مع الموضوع). إلا أن هذا الإثبات يدرج تمييزا فارقا بين الحقيقة المادية والحقيقة الصورية. فعلى المستوى الأول (وهنا نترك دائرة الميتافيزيقا الكلاسيكية) لا يمكن أن يوجد معيار كلي يضمن الحقيقة المادية لحكم ما، لأنه لا يمكن أن نخرج من شروط التجربة التي تؤلف وجود عالم (الموضوعات الخارجية) وبعبارة أخرى، لا توجد حقيقة واحدة من حقائقنا تكون لها الوسائل حتى نضمن بأنها من الوجهة المادية مطابقة لعالم (الأشياء) كما هي مستقلة عن الأداء التكويني للتمثل. وعلى المستوى الثاني فإنه من الممكن أن نصف معيارا صوريا يقوم في اتفاق الحكم مع قواعد الفكر ولا تؤدي الفلسفة إلى أية حقيقة في ذاتها إلا أنها تصف شروط إمكان خطاب صحيح أي موضوعي متطابق مع الوجود الخارجي وإذن مع ذاته في النهاية. ومن هنا جاءت الصياغة القائلة: (إن الحقيقة هي اتفاق الفهم والعقل) أو أيضا إن: «الصدق والكذب لا يقعان إلا في الأحكام. والحقيقة تصدق على الموضوع متى اتفقت معه». ونلاحظ الغاية التدميرية لهذه الأطروحات. إذ لا

يمكن أن تربط الحقيقة بسند خارجي مستعد دائما لأن يتحول إلى سلطة دوجماطيقية لأنها تتعلق تعلقا تاما بالنشاط التشريعي للذات المفكرة. وكما يقول كانط: إنه لا توجد حقيقة ولا فكرة يمكن أن تفر من وجه محكمة العقل الذي يقرر وحده مشروعيتها. ويمكن أن نذهب بعيدا في هذا الاتجاه. فإذا كانت الحقيقة تنتج عن اتفاق، فقد يصح أن يكون هذا الاتفاق هو اتفاق الخطاب مع ذاته، ما دام هو أيضا واقعا خارجيا فالحقيقة الصورية، لا المنطقية وحدها، تكون حينئذ هي حقيقة الخطاب الذي يخضع لقواعد التركيب النحوي الخاصة: فما يصدق هو كل قضية محكمة التأليف داخل لغة ما، مما تكون قاعدتها النحوية قد تثبتت واستقرت. وبهذا المعنى يجب أن نسلم بأنه يوجد من تصورات الحقيقة مثل ما يوجد من مجموع نظام القضايا المتمايز (كارناب). وهذه الفكرة عن الحقيقة ذات الاستعمال الداخلي، والعقيمة ظاهريا، تشبه أبعد الشبه المثال الذي يزعم في التصور التقليدي، التحكم في البحث الفلسفي.

غير أنه من جهة أخرى، فإن فكرة إقامة التمثل تستمر رابطة للحقيقة بالنشاط الذاتي، غير التاريخي، ولا تعلق لها بالجماعة ولا بالمصالح. وبعبارة أخرى، فإن تحرير الحقيقة يظل من وجه آخر، مسخرا للشروط الذاتية المجردة لممارسة العقل. والحال أن فكرة إله ليست المرجع الوحيد الذي يزعم أن يجاوز وأن يشك في مثل هذا المعيار لاستحضار التمثل وإعادته. لأن تاريخ العقل كنشاط جماعي كما نشاهد عمله في العلوم توجد له مثل هذه الادعاءات، ولربما كانت مؤسسة أفضل تأسيس. وحينئذ سنعتبر، كما قال هيجل، بأن الفلسفة عندما تجاوز الشروط الذاتية (لاستحضار التمثل والمتمثل له) ينبغي أن تخرج إلى حيز الوجود نظام (التمثل) الفعلي

للصدق والحق في كلية تعييناته من غير أن تضمنه أي ذات ولا سلطة مخصوصة أو متعالية. وعلى ذلك، فإن التاريخ في حركته الذاتية هو الذي يكون له الحكم وحده. وخلافا لذلك فإن الحقيقة المادية تختص بعلاقة الأشياء والوقائع. ويمكن أن نتوقعها قائمة في الاتفاق المسبق بين الفكر والعالم، (في مثالية ليبتز أو في المنظور الديني القائل بالعناية الإلهية. . .) أو في الاتفاق الناتج من توليد الأفكار وإنشائها انطلاقا من التجارب (النزعة الإمبريقية). ولكن يمكن أيضا أن نتمثلها كنتيجة لعملية الممارسات التاريخية والجماعية التي عندما تسلك عن طريق التصحيحات اللامتناهية، تتبع بدون تحديد إثبات الموضوعية. وهذه فكرة العالم التجريبي (كلود برنارد) غير أن الحقيقة التجريبية لا تظهر خصوبتها إلا في وضعها، على نحو دائم، موضع تساؤل وشك.

ونتيجة لهذا التطور لفكرة الصورية، فإن كمال الحقيقة هو الذي يجمع البداهة إلى العقل كما صاغها ديكارت، وتدرك على نحو مثالي في تجربة الكوجيتو الذي يشبه أن يكون قد وقع الانفصال عنه، لأن العلوم صارت لا ترجع إلى مفهوم الحقيقة الأبدية، بل وقع التفكير فيها كموضوعية مطلقة، وقد تجزأ هذا المفهوم إلى كثرة (من ضروب الحقيقة) أي إلى نتائج صادقة هي بالأولى علامات للتناول الإجرائي على معنى أنها محدثة لنتائج جديدة أشبه ما تكون بالخطوط المتقاربة رياضيا asymptotiques للموضوعية، وإن كانت لن تبلغها أبدا من منظور الجوهرية كبلوغ شيء ما، وإنما فقط كفعالية للسيرورة (باشلار). وعندما يصرح عالم معاصر، بأننا لن نقترب أبدا من الواقع الحقيقي أو الوجود الحقيقي إلا عندما تفشل نظرية علمية في تحليله، فنحن نفهم جيدا أنه لم يقصد: «الاقتراب من الصدق» وإنما يعني هنا أن البنية الفعلية

للظاهرة -وبخاصة عندما يعني الأمر موضوعا مبنيا مكونا- قد تظهر على نحو أفضل في تكذيب عنيف للتأويل (لأننا نكون متأكدين مما لم يوجد)، مما لو ظهرت في الإثبات الذي لن يتيقن منه بكونه متحيزا أو متوهما فيه (كالأحمق الذي يصرخ وسط النهار بأننا [أصبحنا]، وهذه حقيقة ليست واحدة متى علمنا أنه قد يقول ذلك في منتصف الليل أيضا).

وفي الحقيقة، ما هو الإثبات التجريبي إن لم يكن نوعا من التركيب أو المونتاج الخاضع لشروط المساءلة الموجهة؟ وهكذا فإن النتيجة الكاذبة يمكن أن تكون، وهذه مفارقة، (أصدق من الصدق)؛ لأن عنصر الحقيقة الذي يسمح بأن يظهر كأفق للمساءلة، مناهج جديدة، وأبحاثا جديدة، يكون أكثر ملاءمة وهيمنة على الواقع الخارجي من الحقيقة المنعزلة بصدد موضوع ما كما يقول باشلار، يشير إلينا في الغالب أكثر مما نشير إليه.

عنصر الحقيقة

ويقوم هذا الخلط بين الموضوعية والحقيقة على تصور الفكر كما لو كان (تمثلا représentation)، وعلى تصور اللغة كما لو كانت أداة لهذا التمثل. أما أن تتوصل المعرفة العلمية للشيء الحقيقي، فلربما لم تكن المهمة الأولى أن نشك في هذا؛ إلا أنه من المفيد أن نلاحظ أنها لا تتوصل إليه كموضوعية ضامنة للحقيقة. وبهذا المعنى فإن مفهوم الحقيقة الصورية الذي ظهر في بادئ الأمر عقيما، كانت له المزية والاستحقاق لكونه ربط الحقيقة بكيفية العمل الداخلي، مستبعدا مسألة المعايير التي تنتج إقامة علاقة خارجية بين فكرة وشيء ما. وكما قال سبينوزا، فإن كل فكرة هي: «شيء ما من الوجود الواقعي»، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن تقابل

الفكرة الأشياء لأنها بدلا عن أن تمثلها، تكون جزءا منها؟ وحتى الفكرة الكاذبة لا تعدم أن تمثل شيئا ما، إذ هي من هذا الوجه تكون غير تامة في نظام الأفكار ذاته. والواقع أن سيرورة المعرفة لم يكن شأنها قط الأفكار الأقل أو الأكثر كمالا أي الأقل أو الأكثر ارتباطا بالأفكار التي تفسرها أو تجعلها مفهومة ومعروضة، كما لم يكن شأنها المعطيات الحقيقية التي لا تمثل قط للعقل إلا كأفكار على معنى كونها عنصرا في الفكر أو اللغة؛ وإنما كما قال هيجل: (في المدرك وحده تجد الحقيقة عنصر وجودها)، (والكلمة تعطي للفكر وجوده الأسمى والأكثر صدقا).

ونحن نعلم أن واقعة ما لا تعطى، وإنما تبنى، ولا يمكن لأي حدس مباشر لمعطى ما أن ينتج معرفة، تكون خلافا لذلك كما قال باشلار، نتيجة للنفي، لا من حيث كونه انطباعات حسية، ولا تأويلات مغرقة في التخيلات التي لا تكون قط إلا «تمثلات ذهنية». وهكذا فإن الحقيقة ليست في نهاية الأمر علاقة تثبت على واقع حقيقي كما يفترض أن يكون عليه في ذاته؛ وإنما الحقيقة بالأولى هي اكتشاف يكون فيه مثل هذا الاتصال أو مثل هذه العلاقة محالا، لأنها لم تحدث قط. ذلك لأن الفكر كان من قبل بكامله موجودا في الواقع الخارجي الذي هو جزء منه بدون أن يتمكن من إدراكه قط من حيث هو وجود واقعي أعني أن الفكر أعطاه لنفسه في صورة مواجهة مستدمجة داخليا بين (الذات) و (الموضوع). وإذا كان الفكر جزءا من الواقع الخارجي، على شاكلة الحقيقة أي في عنصر اللغة، من خارجها يكون هذا الوضع مرفوضا، فإن الحقيقة هي دائما هناك؛ إلا أنها في صورة توضيح كشف النقاب الأصلي المكون الذي من ورائه لا يصح أن يدرك شيء.

ويمكن أن نتصور محاولتين للمجاوزة النقدية للفكر القائم على

التمثل والذي كان إلى غاية القرن العشرين محلاً طبيعيا للتأمل والتفكير الأنثروبولوجي. والمحاولة الأولى (ونجدها عند جيرار لوبران Gérard Lebrun مثلا في كتابه La patience du concept) تسعى إلى الطريقة الهيجلية والنيتشوية معا أن تحرر المفهومية من كل تشكل مثل هذه العبارة «إنساني، مفرط الإنسانية» وهي عبارة لنيتشه. وعندما ننطلق من الملاحظة القائلة بأن الاهتمام المباشر للفكر يحمله على أن يهتدي في كل مكان كما لو كان في مجاله وعند نفسه (والأنساق الفلسفية ذاتها لا تخرج عن هذه النزعة النقدية المحيطة). وهذا يعني أن نستدل من تاريخ المعارف على الفترات المتأزمة والانقلابات مما توضع موضع تساؤل المقولات التي سمحت لها حتى الآن بأن تعبر عن ذاتها؛ وأن تواجه هذه النتائج المسكوت عنها التي اكتسبت وضع الحقيقة انطلاقا من غرابتها واصطدامها وتحولاتها الفعلية حتى أمكن أن تظهر في الواقع: وهكذا فإن الثورات السياسية مثل الثورة الفرنسية 1789، والثورات العلمية التي تغير تغييرا جذريا العالم كله [شاهدة على هذا الاستدلال]. وعندما أثار هيجل هذا السير المتواصل للعقلانية الموضوعية المتواثبة كتب يقول: «إن الفكر الذي يتشكل، إنما ينضج على نحو بطيء وفي صمت حتى يظهر في صورته الجديدة، فيحطم صرح عالمه السابق قطعة فقطعة. وإن زلزلة هذا العالم إنما يشار إليها فقط عن طريق أعراض متفرقة، وإن التفاهة والضجر اللذين يستوليان على كل ما يستمر في الوجود والإحساس الغامض بالمجهول، كل ذلك إنما هو علامات منذرة بشيء آخر في طريقه إلى الوقوع. وإن هذا التفتت المتواصل الذي لا يغير الشكل الفيزيولوجي للكل، قد يتوقف فجأة ببزوغ شمس ترسم وتخط في لمحة واحدة شكلا جديدا للعالم».

وإذن، فنحن نرى إلى أي حد، في تاريخ هذا التعاقب المتصل لبزوغ الشمس، نكون قد تركنا البنية الثابتة وغير المتحولة لشمس الخير التي تهيمن على الكهف الأفلاطوني والحقيقة هنا هي نتيجة مركبة من اختمار طويل يبعث الحياة في عصر، في غفلة من الفاعلين فيه، وعلى غير علم منهم ولكن لا تأخذ وضعها إلا بانتمائها إلى سلسلة لا متناهية من هذه التشكلات المحيطة. إن الحقيقة هي دائما حقيقة (أي حقيقة زمن ما، ووضع ما، وظرف ما)، إلا أنها لا تستطيع أن تساند وضعها إلا إذا اندمجت، وإذن انصهرت ضمن سلسلة ظروف أخرى ترسم تاريخا لا متناهيا لتحققها. ونادراً ما يقدم مفهوم للحقيقة أقل دوجماتيقية وأقل ميلا للمشبهة الأنتروبومورفية مثل هذا.

ومنظور المحاولة الثانية وهو رأي نيتشه، وهو أيضا مناقض كذلك لهيجل، على الأقل في الظاهر، قام بها جيل دولوز Deleuze (Différence et répétition) وفي هذا المنظور الإمبريقي الصريح يعني الأمر أن ندرك مفاهيم (موضوع الالتقاء) أي الطلب الموجب الصادر عن الأشياء ذاتها؛ لكنها أشياء في حالة الطبيعة والحرية والتوحش وقبل ورود النظر؛ وهي حالة ما وراء وضع المقولات والمحمولات الأنثروبولوجية التي سلمتها لنا قبل التأويلات. وإن مواجهة هذه الأوضاع (في الآن وهنا الدائمي التجدد والتوزيع على وجه الاختلاف)، إنما هو أن تتيح الحصول على وسائل تمكن الوقوف على مسافة من هذه (الصورة المتخيلة للفكر) التي يرى فيها دولوز ثلاث دلالات:

- وضع الافتراض المعياري الذي يقود إلى الاستعباد
- حالة التمثل والتفكير عن طريق الصورة المتخيلة الذاتية لا عن طريق المفهوم الموضوعي

ـ خطاب التوهم التمثلي الذي يتحدث بدلا عنا، وفي مكاننا.

وبعبارة أخرى تقتضي هذه الأوضاع تفكيرا عن (طريق صور الخيال) كما تقتضي فكرا قد تم بسطه ونشره انطلاقا من التفكير (المتوهم) بما يوجد عليه ومن بعض الافتراضات التي تخص هذا الفكر وهيأته، وضرورة استعجال أدائه واستقامته وقصده (وفي التأمل النيتشوي القصد الأخلاق، ومشروع الحياة). وفضلا عن ذلك يعني الأمر منظورا لا يلح عليه دولوز، وإن كان يثيره بكامل الوضوح: لأن الفكر التمثيلي هو أيضا فكر تكون الذات المفكرة من خلاله منقادة لأن (تمثل) انطلاقا من توهم وافتراض أو تخمين قصدي عام هو الإحساس المشترك العام، وهو النور الطبيعي، والرغبة في المعرفة والتوجه الشامل نحو الحق والخير مما نعلم مدى عبوديته. إن هذا المنظور السياسي، وهو يمس المسألة الحاسمة لقيمة التمثيلية كما يمس معا مجال الإدارة الجماعية ومجال الإدارة (الذاتية) للحقيقة. وهكذا نرى كيف أن حيز استحضار التمثل المتصف والمميز لتركيب الفكر الغربي ينتشر في مختلف الاتجاهات المترابطة فيما بينها. إنه في ذات الوقت حيز ذو منظور «هو تصور للعالم من زاوية نظر يدرك من الوجهة الهندسية، انطلاقا من الذات، مثلما كان التصوير في عصر النهضة الأوربية يقدم عن المنظور ترجمته وتفسيره الجمالي الإستطيقي»، وذو إدراك معرفي وعقلاني (وتعتبر الفلسفة الكانطية التفسير الكامل لهذا الاتجاه) ولكن أيضا من منظور سياسي.

وكلتا المحاولتين تبحثان، كل واحدة منهما على طريقتها، «نظرية للفكر بدون صور للخيال» تجعل من الحقيقة لا نتيجة لحكم خارجي، ولكن نشاطا قائما «محددا في شروط». ومن وراء هاتين المحاولتين المختلفتين، ولربما المتعارضتين فإن الأمر يعني فيهما

مسعى لمتابعة نفس المهمة. وهذا التعبير «الفكر بدون صور الخيال» ينبغي أن نفهمه فحسب بالمعنى النقدي للتمثل. وإذا كان نيتشه أحد المناصرين الرئيسيين لنقد هذا الوضع، فإنه ليس وحده هو الذي كتب عنه؛ إذ التعبير الأصيل عنه، كما نجده في القرن السابع عشر، إنما كان إنتاج بسكال Pascal.

علة المعلولات والفكر المتضاد

إن مثل هذه البنية للحقيقة المكونة عن ترابط تعقيد المستويات المختلفة مما يكون فيه المظهر غير منفصل عن الحقيقة قط تحتاج إلى نمط من الفكر مخصوص. وهذا الطريق الجديد لا يختص فقط بعلم الطبيعة، وإنما أيضا وقبل كل شيء بالسياسة والدين. وفي تأمل عام عن الوهم، وإذن عن العلاقة بين الصدق والكذب، استبدل بسكال بالفكرة الكلاسيكية (الديكارتية مثلا) فكرة (علة المعلولات raison des effets) التي تمنع التفكير في الصدق والكذب منفصلين، وتدرج في تعريف الحقيقة مثول الخطأ غير المنفك عنها. ويقصد بسكال بالمعلولات effets مجموع الحوادث التي تظهر كمعطيات. والحال أن الآراء وضروب الخطاب وسلوكات الأفراد لا تحدث جزافا وتسقط من السماء، إذ هي تخضع لمنطق ولها أسباب (Les raisons des effets) حتى ولو ظهرت لنا نحن عير منطقية وغير معقولة، ومتناقضة، ووجود التناقض ذاته بين الآراء والسلوكات هو علامة لربط بسيط مصطنع للحدود مما يسوق حتما إلى تفضيل بعض العلاقات على حساب أخرى، مما يؤول ألا نحتفظ من العلاقة إلا بالاتساق، وأن نخرج جزءا من الوجود الواقعي (المعلولات) بكونه غير متسق، لأنه قد أظهر تشوشا وعدم انتظام غير قابل لتنظير الإرادة أو الحرية. وفي

رأي بسكال: إن هذه الطريقة في التفكير غير كافية. لأن ضرورة فهم التناقض ذاته وتحليله تؤدي إلى فكرة أن هناك منطقا للامعقولية ولما يبدو محالا وغير متسق. ويجب أن نكتشف هذا المنطق إذا أردنا فهم سر الحياة ومجرى العالم في أفعاله كما في أغراضه ومقاصده. وإذن فإن العلية الحقيقية لا يمكن إلا أن تكون من مرتبة أخرى لا بمعنى التعالي وإنما بمعنى السبب الخفي غير المرئي وبمعنى البنية. وعندما ترك بسكال كل تفكير في السطح (من الأمام) وهو تفكير يقتصر على إنكار أوهام الآخرين ليجعل منها موضع سخرية، فهو قد اقترح أن يستعمل ما يسمى: (التفكير الخلفي pensée de derrière) أو الفكر المتضاد، ويعني به عملية سيرورة الإيضاح الذي عندما يجاوز المظاهر يذهب بعيدا حتى يكشف في مآبه أسسها، ويبلغ أن يجعلها تفهم في ذات الوقت كما هي، وككونها وقع تأسيسها كمعلولات وعلل. وإذن فالتفكير في الصدق هو تفهيم معنى الكذب، لأن الصدق لم يكن قط إلا المعنى الكامل التطور والشمول للخطأ. وهذه فكرة محملة بالنتائج، لأنها تؤدي إلى أن نكتشف بأن كل حقيقة لها دلالة ما، مما هو أيضا وعلى وجه ما، خطأ مليء بالمعاني: علة المعلولات. ومن ثم يجب أن يحصل الفكر المتضاد وأن يحكم على كل شيء من هنا، غير أنه ينبغي أن نتكلم كما يتحدث الشعب... وإذن يصح أن نقول، إن العالم كله في غفلة ووهم، ذلك أنه وإن كانت آراء الجمهور سليمة فهي ليست كذلك في رأسه، لأنه يفكر بأن الحقيقة توجد حيث هي غير موجودة. نعم إن الحقيقة هي في آراء الجمهور ولكن ليست في الموضع الذي يتصورونها فيه. وصحيح أنه يجب أن تكرم وأن تشرف أكابر الناس، وعظماءهم، ولكن لا لأن للنشأة والمحتد امتيازا فعليا ... «وإنما لأن رأي الشعب ينبغي أن يكون

سليما. لأن أعظم الشرور هي الحروب الأهلية».

ويجب أن نلاحظ أن المنطق الذي نتعامل به هو أقرب إلى منطق فرويد: ذلك هو البنية ذاتها للحكم أو عرض الفكر، وتمثيل الحقيقة على وجه الدقة في مكان لا توجد فيه. ومنهج التأويل الذي يسميه بسكال (التفكير الجدلي المتضاد) يتخذ معناه بالنظر إلى أنماط الفكر الأخرى التي يتمايز عنها. فالأول وقد سماه بسكال (رأي الشعب) يقوم في الاعتقاد أي في الانخراط المباشر في المظهر الزائف. وإذن هذا لا يعني مقولة اجتماعية، وإنما هو نمط من الوعي، وبالأولى درجة من المعرفة. ذلك أن الشعب يكرم العظماء، لأن نشأتهم وميلادهم تمنحهم طبيعة عالية تفوق طبيعة الآخرين فملابسهم وعلامات الاحترام التي تحف بهم، هما التعبير عن الدرجة العليا. ويشكل العظماء أنفسهم جزءا من الشعب، وهم الأرستقراطيون كما أنهم الشعب السوسيولوجي. وأكثر من ذلك، من جهة أنهم بطبيعة الحال الأولون المعتقدون في تفوقهم الخاص. وخلافا لذلك فإن الشكاك (والعقلانيين) والمتحررين، وهم المستقبليون من فلاسفة الأنوار، فقد كانوا يرون في هذه الآراء أخطاء وأوهاما (لأنهم رجال مثلنا) ويفكرون أنهم ارتقوا إلى حقيقة بإنكار هذه الصفات الباطلة باعتبارها مواصفات تعتمد فقط على العادة، ونسيان الأصل. وهذا النمط الثاني من الوعي الذي يختصر بكامله في الإنكار والرفض يسميه بسكال وعي (أنصاف العلماء) أو الفلاسفة. وهذا يقابل عند سبينوزا تصريحه: «بأننا لسنا أحرارا» على خلاف «الشعب» الذي يعلن «أننا أحرار» مع أنه لا واحد منهم يفهم: «أعتقد أني حر» لأني أعي الأسباب التي تحددني وتقيدني، وفي هذا الاعتقاد الخاص نوعا من الضرورة. هذه عقلانية ضيقة، محدودة تنطق بحقائق من غير أن ترى ما يربط الحقيقة بالخطأ،

و«الفيلسوف» هو الذي يتحدث كما لو أنه لا يوجد جسم، ولا وضع ولا أين، إنه الذي يبطل ما قاله، وقد يتكلم عن الشمس «الضخمة والبعيدة» كما لو أنه لا يراها من وجهة نظرنا. (ومن ثم فهي تبدو بالضرورة صغيرة وقريبة) وهو يفكر في موضوعية مجردة مستقلة عن كل ذاتية، ومثال هذا هو ديكارت. فالقول بالفكر المتضاد هو بالعكس من ذلك الوصول إلى هذا النمط الثالث من المعرفة التي يسميها بسكال نمط معرفة (العلماء)، إذ يسمح هذا النمط بأن تفهم بأن للتراتبية المجتمعية معنى ما، أي وظيفة: وهي وظيفة الحفاظ على الجماعة الإنسانية في صورة دائمة «بمنجاة من الحرب الأهلية التي هي أقبح الشرور». ثم إن النمط الأول للمعرفة وأراء (الشعب) تقوم كلها بدور إسمنت التراتبية. ومن أجل ذلك فهذه الأخيرة تكون ضرورية (سليمة) وإذن تشكل على طريقتها (ضروب الحقيقة) لكن ليس من أجل الأسباب التي يعتقد فيها الشعب. (فالعالم الحاذق) ليس هو المنافق، لأنه لا يقول غير ما يفكر فيه. وإنما الحاذق من العلماء هو الذي ينتهي إلى أن يفكر في شيئين معا: الوهم وضرورته، إنه يتكلم مثل (الشعب) مع أنه يحكم (بفكر جدلي متضاد)، إنه يطيع ويخضع، وهو يعلم لماذا هو على حق وصواب في أن يفعل ذلك. لأن شبكة الأوهام والمواصفات هي التي تسير العالم وتجعله يؤدي وظيفته من حيث مشروعيته.

والمشروعية التي يرجع إليها الفكر المتضاد لا يوجد فيها بكل وضوح ما هو مطلق. إذ ليس لها أساس قانوني. بل يكون لها خلافا لذلك كل شيء منتظم واقعيا ونسبيا، ومن ثم فإن المشروعية لم تتحدد، ولا يمكن تحديدها، إذ هي ترتبط بشروط الأداء المعينة. وإذن يبدو من جديد أن النظام الخاص (للعادة) أي للتنظيم الاجتماعي ليس عبارة عن جماعة مهيأة لتحقيق الخير الأسمى، بل

هو مجال سياسي يستولي على حالة التوازن، والاستقرار تبعا لمعايير ذاتية ملازمة. وفي الميدان السياسي كما في أي ميدان آخر لا تكون الحقيقة فقط (نسبية)، وإنما هي نسبة إلى، أي أنها تعبر عن الشروط التي انطلاقا منها يكون موقف ما على وجه صحيح، ممكنا ودائما وفعليا. . .

إن الفكر المتضاد هو أكثر من منهاج لحصول المعرفة والعلم، فمن خلاله ظهرت فكرة الدياليكتيك الهيجلي، وفي الواقع إذا كان الفكر المتضاد جعلنا نعرف بنيات الشيء الملاحظ المحسوس، فذلك لأن الواقع المحسوس ذاته لا يكون متناهيا ومتناقضا، وفضلا عن ذلك فإن الفكر المتضاد يكون هو ذاته جزءا من الواقع المحسوس. وبنية الواقع وحركته اللتان تقومان في علاقة متنقلة على الدوام من المتناهي ومن اللامتناهي، لا تعطيان للفكر المتضاد أي امتياز نهائي، ولا أي وضع لمعرفة تامة، إنهما بالعكس من ذلك يندرجان ضمن هذه الجدلية: (علة المعلولات)

التدرج يقدس الشعب الأشخاص من ذوي الحسب والكريمي النشأة، وأنصاف العلماء يحتقرونهم، قائلين إن أصل النشأة والمحتد ليس امتيازاً للأشخاص، وإنما للصدفة. والعلماء يكرمونهم لا من أجل فكر الشعب وإنما من أجل فكر التضاد. والمخلصون الذين حماستهم أكبر من علمهم يحتقرونهم بالرغم من هذا الاعتبار الذي يجعلهم يشرفونهم عن طريق العلماء لأنهم يحكمون عليهم بنور جديد مما تمنحهم إياه الرحمة والشفقة. إلا أن المسيحيين المخلصين يقدرونهم بنور آخر أسمى. وهكذا ستتعاقب الآراء من طرف لضده، حسبما يكون لنا من نور].

وهذا المقطع يجعلنا نفهم بأن الفكر المتضاد لا يستقر بالمعنى القوي لهذا الفعل، في أي مكان ثابت لهذا التتالي من (الآراء)

وتعاقبها. إن هذا الفكر هو عبارة عن تسلسل لا بداية ولا نهاية للأفكار التي تدور حول الأشياء تبعا لوجهة النظر التي نتبنّاها وننظر منها. وليس الخطأ واحدا من تلك الأشياء، لكنه فقط الإرادة بأن نختار منها شيء واحد على أنه نهائي وجازم، مما يدل كذلك على أن كل دقيقة ثابتة منذ حيث هي كذلك جامدة، لا هوية لها، فاسدة، وخاطئة، وهذا لا يعني القول بأنه لا توجد أشياء وأمور يقينية، ولكنها أمور ليس مما يعتقده (الشعب).

قيمة الحقيقة

لكن (توجد لدينا فكرة عن الحقيقة، لا يقهرها الشك البيروني) بسكال. ولا شك أن النقد المعاصر للحقيقة ليس شكيا: فهو لا يهدم الحقيقة؛ إلا أنه يجعلها في موضعها باعتبارها وهما مؤسسا خاصا بالعقل وبعمله وأدائه العادي (إذ لو كانت لدينا فكرة صحيحة حقيقية) كما يقول سبينوزا، أي لو كانت معرفة تتحرك على جزء يغنيها عن البحث عن معايير وأسس، وكان جريان إعدادها يتم في استقلال عن كل تقدير معياري يسعى لإدراجها في طريق افتراضي (نحو الحقيقة) فإذا كان ذلك كذلك، فإنه على الأقل ينبغي من وجه آخر أن نتساءل عن هذه الفكرة للحقيقة التي تحدث عنها بسكال وقال إنها لا تقهر ولا تكتفي بالنتائج الفعلية، ولكنها لا تصدق على المعرفة العلمية.

فإذا أدركت المعرفة لا في فعلية نتائجها، وإنما في حضورها وحده، فإنها تظهر كنشاط خاص بالكائن الإنساني الذي يدخل به في علاقة أصيلة مع محيطه. إلا أن هذا النمط من العلاقات ليس كليا، لأن سائر الشعوب في جميع العصور لم تمارسه على نوع البحث عن الحقيقة، بمعنى القيمة الكلية القابلة لأن يتوصل بها على

الصعيد العالمي تحصل إجرائيتها. وبهذا الاعتبار تكون الحقيقة ذات اتجاه مخصوص محدد للبحث عن (إيجاد حل مباشر أو غير مباشر للتوترات الموجودة بين الإنسان ووسطه، وهو حل لا يسعى فقط إلى أن يعثر على (الأمن) كما قال كونغلهيم Canguilhem، وإنما يحاول أن يعطي إلى هذا الأخير شكل أنموذج من شأنه أن يفرض على الجميع متذرعا بمشروعية باطنية: «والحقيقة هي هذا النوع من الأخطاء الذي بدونه لا يمكن أن يعيش جنس معين من الكائنات الحية. وفي نهاية الأمر، فإن قيمة الحياة هي الأمر الحاسم» (نيتشه). وحينئذ فقد تمتد «إدارة الحقيقة» بموجب اكتساب قيمة قابلة للتمثيل في المستوى السياسي. ولا تكون الحقيقة مجرد اسم دال على توهم علاقة ثابتة بالعالم، وإنما هي علاقة دالة على غائية العقل الذي يتوقع منه أن يرسم وراء معايير المعرفة مبادئ عن السلطة. وقد كتب جورج باتاي Georges Bataille على نحو رائع: (إني أعيش على تجربة محسوسة، لا على تفسير منطقي) وهو يصرح بدون أن يعي بالعنوان أو دون أن يعرف العنوان المشهور المستفز لكتاب هوسرل Husserl «إن الأرض لا تتحرك» والذي كتب في نفس الفترة قبيل الحرب العالمية الثانية، وهل يعني هذا الرجوع إلى ما وراء جاليلي؟ إنه لا شيء من ذلك، إنما يعني الأمر فقط إظهار صعوبة «ترابط التجربة الإنسانية والعلمية الفيزيائية»، حتى نذكر بالعنوان المشهور لعمل برانشفيج Brunschvicg والفضاء الذي نعيش فيه ليس هو فضاء كوكب سابح في الفضاء اللامتناهي وإنما هو فضاء (سفينة أرضية أصيلة)، (هوسرل)، وهي وسط مغلق ثابت، إنها عبارة عن مسرح للآلام والأفراح مما نشعر به ونتعامل معه كحيوانات سياسية. والتعددية كما يقول ميرلوبونتي (اتساع) العقل يشبه أن يكون الشرط المطلق لتعريف نظام متعدد للحقيقة

التي تنقل، عن طريق المقارنة، معاييرها طوال الممارسات المختلفة بدون أن نجعل إحداها متميزة عن الأخرى وبدون أن ننسى واحدة منها.

فإذا كانت العلوم قد أظهرت قيمة استعدادها بشكل نهائي لتعريف وإنجاز معايير لتغيير الطبيعة وبناء العالم (عالم تقنية العلوم) فإن مبادئ تنظيم العلاقات والسلطات لضروب الحقيقة عند بعضها البعض ومقارنتها لا تزال من خطة المستقبل، وما يمكن أن نسميه بحثا في السياسة عن (حقيقة) شرطية منفصله diisjonctive تنتهي إلى فصل الفوارق والاختلافات لا في صورة مفارقتها وجوهريتها، وإنما خلافا لذلك في حركيتها وديناميتها مما يسمح لها بأن تنحرف بدون انقطاع عن ذاتها من غير غائية موضوعة مسبقا عند البحث عن قيمة حيوية قد لا تكون حقيقة وإنما سيرورة للتحقق المتواصل، أقول إن ما يسمى بذلك لم يرق حتى الآن إلى أن يصير موضوع المحاولات المجددة: وفي هذا المجال، فباستثناء الابتكارات البالغة التعقيد الناتجة عن عراقة الحضارات البائدة، فإن تكرار بعض الأشكال الكلاسيكية، الفقيرة والبسيطة والمتوحشة هو الذي صار يمثل القاعدة (سواء في مجال الأنظمة السياسية كما هو الحال في مجال الأنظمة الأسرية: غير أنه في هذا المجال الأخير قد جعلت بعض المظاهر التجديدية تظهر فيه. . .) ومنذ زمن بعيد اختلطت الحقيقة بالهوية أو الذاتية وليس من الملائم أن نجعلها في الوقت الحاضر في مرتبة جوار الاختلاف أو أن نرفعها إلى هذا الجوار بل الأولى أن نضع إمكانية تكون بالنسبة لكل كائن حي، ولكل شيء مما يختلف بدون انقطاع، عن غيريته.

إفريقيا

الحقيقة؟ لجنة جنوب إفريقيا عن المصالحة والحقيقة

دبورا بوزل

في عصر الحداثة المتأخرة (أي النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين)، تشكل فكرة الحقيقة مفارقة مزعجة. ومن وجهة نظر فلسفية، فإن إمكان التصديق بها قد اهتز اهتزازا عنيفا ذلك أن فكرة الحقيقة الموضوعية واليقينية صارت متنازعا فيها، من قبل النظريات النسبية التي ترى بأن البحث عن الحقيقة لما كان ناتجا عن فعل التأويل، المنطبع لا محالة بالذاتية، فلا يمكن أن يكون ما توصل إليه من حكم عنها محايدا بحيث نكتشف حقيقة مجردة أو نفصل فيها على نحو مضمون. وهذه النسبية عندما تتخذ شكلا أكثر جدية، فقد تنتهي إلى طرح مفهوم الحقيقة ذاتها لو كان خاليا من المعنى. والنسبية في تعبيرها الأكثر اعتدالا، لا تذهب إلى درجة الاستغناء عنها، إنما تعين لها مزاعم متواضعة قابلة للتحقيق الدقيق في حدود ضيقة من مثال أنموذجي أو من تفكير معين.

وعندما انتشرت هذه المناقشات في دوائر أكثر اتساعا من الأوساط الجامعية وحدها، فإن النزعة الشكية وعدم اليقين في الرأي لم ينفك يزداد أمدها.

وكما كتب فيليب فيرنانديز Felipe Fernandez Armesto في كتابه المشهور " *Truth: A History And Guide For The Perplexed* " «الحقيقة: تاريخ ودلالة الحائرين» «إن معظم الحائرين عندما وقعوا في مصيدة بين الأصوليين الذين يعتقدون أنهم وجدوا الحقيقة، وبين أصحاب النزعة النسبية أو الشكية الذين يرفضون أن يتبنوها، لا يزالون يأملون في حقيقة تستحق أن يبحث عنها بدون أن نسعى إلى طرفيها ولا أن نجيب عن هذه الأطراف». غير أنه من وجهة نظر سياسية فإن الحداثة المتأخرة كما ذكرت يمكنها أن تفحص إعادة إثبات القيمة المجتمعية للحقيقة المقترنة بثقة مستردة لتعريف ضروري للمعايير الموثوق بها في الموضوعية والتي تجعل سلطتها مفروضة. وبرهان ذلك الافتتان الحديث بالنسبة للجان الحقيقة، وهي أدوات لما يسمى (العدالة الانتقالية) وقد لا يوجد واحد متشابه بالنسبة لهذه اللجان، إذ تختلف خواصها تبعا للظروف السياسية والتاريخية التي أشرفت عليها، إلا أن هذه اللجان تشترك كلها في مميزات عامة، فهي تتشكل لمدة محدودة وتسند لها صلاحية رسمية، وتكلف بتقديم تقرير صادق، وموضوعي ويؤتمن على انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة خلال الفترة الكاملة. وأخيرا قد تقتسم هذه اللجان بعض الطموحات الأساسية، وبعض الشروط المعرفية الإبيستمية، فهي لا تنطلق فقط من مبدأ أن البحث عن الحقيقة الموضوعية المتجردة والنزيهة يمكن أن يكون «ممكنا» بل إنما تقوم كذلك على فكرة أن الحقيقة تخدم الديمقراطية، وإنها ضرورية لوجودها حيث تخلف الديمقراطية الأنظمة الاستبدادية والقمعية. إذ كلما أطيح بالاستبدادي المسؤول عن الأضرار السياسية، وعن سوء المعاملات الأخلاقية الماضية، كلما صار حظ الديمقراطية الناشئة التي تولد غداة الصراع المميت والدموي أكثر

احتمالا ويقينا. والحال أن اللجان المكونة من أجل تقصي الحقيقة، قد توحي في كثير من الأحوال بالثقة في قدرتها على أن تتغلب على طغاة الماضي، وأن تكشف أسرارهم، وهذا المنهاج الجديد، إذ يثبت التجريم والإدانة الأخلاقية إزاء الماضي، فهو يساعد على التطور والدفع نحو الديمقراطية ونحو توسيع المشاركة، ويسمح فضلا عن ذلك بإعطاء معنى جديد للوحدة الوطنية والمصالحة. وبهذا المعنى، فليست فكرة الحقيقة وحدها هي التي انتصرت، وإنما بعثت كذلك التفاؤل، فيما يخص آثارها المحتملة وهكذا تصير الحقيقة اتجاها حاملا للتراضي الأخلاقي لمجاوزة أخطاء الماضي القديمة، وتصبح «المصالحة» التي أنجزت باسم المكاشفات المبرئة للذمة، رباطا وثيقا لبناء مستقبل متين أخلاقيا.

ومن هنا جاءت المفارقة: أنه في الوقت الذي لم تكن فيه قط النزعة الشكية الفلسفية نحو الحقيقة ذات أثر كبير، وهذا لا ريب فيه، كانت فكرة لجنة تقصي الحقيقة قد استولت على المخيال السياسي.

وهذا بوجه خاص هو الحال في إفريقيا، حيث كانت مثل هذه اللجان في هذه الأيام، قد تأسست في التشاد (1992) وفي نيجيريا 1999، وأوغندا 1994، وكذلك في إفريقيا الجنوبية 1996، من غير أن نشير إلى لجان أخرى وقع الاتفاق حولها في سيراليون، ويروج لإنشاء لجنة أخرى في الكونغو. وبالنسبة للمدافعين عن هذه المنظمات، فإن لجنة جنوب إفريقيا عن الحقيقة والمصالحة (TRC) التي أنشئت لكي تخرج من العدم وتحكم على ضروب الانتهاكات الخطيرة والتعدي على حقوق الإنسان طوال فترة الميز العنصري كلها تقريبا، هي لجنة كانت رمزا لقوة الحقيقة يمثل الساعد الأيمن للديمقراطية. وأيضا يحاول هذا المقال أولا أن يرتبط بأحوال

وأوضاع إثبات الحقيقة كما يرى ذلك أصحاب (TRC) قبل أن يعالج بوجه عام مفهوم الحقيقة ذاتها.

إن اللجنة المكونة من أجل معرفة الحقيقة هي ظاهرة برزت في نهاية القرن العشرين، (ومنذ 1983 وهو التاريخ الذي تأسست فيه اللجنة الوطنية للبحث عن المختفين في الأرجنتين) كان قد تكون من هذه اللجان اثنان وعشرون لجنة، وتمّ إنشاء ستة لجان أخرى على الأقل تناقش في الوقت الراهن. وأسباب وجود هذه اللجان وكذلك نوع الحقيقة التي يتوقع أن تصدر عنها، قد ظهر أنها مشروطة بالسياق التاريخي الذي خرجت فيه هذه اللجان إلى الوجود. وكان تشارلز تايلور Charles Taylor، في محاضرة حديثة له قد ربط الإشكالية بالاهتمام المتزايد وبخاصة في المجتمعات الديمقراطية الحديثة بما يسميه «الاحتفاء بإحياء الذكرى السلبية» مقابل «الاحتفاء بالذكرى الإيجابية» وإذا كانت هذه الأخيرة تندرج في التقليد القديم والمألوف الذي يقوم على الاحتفال والاعتراف بالأعمال العظيمة المتمثلة في الشجاعة الأخلاقية والجرأة والبطولة والزعامة، فإن (إحياء الذكرى السلبية) تعتمد، خلافا لذلك، على ضرورة عرض الفترات العصيبة والمؤذية في تاريخ أمة ما ومحاولة التغلب على هذه الفترات وتجاوزها، حتى يصحح الماضي وتصلح الأضرار السياسية أو الأخلاقية. ومن أجل هذا الهدف الأخلاقي أساسا ينبغي أن يصرح بالحقيقة. وفي رأي تايلور، هناك سببان من أجلهما يتقدم المجهود الديمقراطي في المجتمعات التي أدركتها الحداثة أخيرا عن طريق ضروب إقامة الاحتفالات بالذكريات المريرة، فأولا أحدثت العولمة، من بين ما أحدثت من آثار، أنماطا جديدة من التربص والتيقظ: فما يقع في أي جزء من العالم، يكون الناس، منذ الآن فصاعدا، له بالمرصاد في موضع

آخر، ويدرك في كل مداه وأبعاده - وذلك بسبب التكنولوجيات الحديثة في الإعلام، وأيضا بسبب ضروب الخطاب عن حقوق الإنسان وعن القانون الدولي، مما يمنع الموقف الحيادي من تجاوزات ومن التعدي على حقوق الإنسان في أي جزء من العالم أيا كان ذلك الجزء. ومن جهة ثانية مع مجيء ضروب الخطاب المتعددة الثقافات، فإن الأغلبية السياسية والعرقية، لا يمكنها في المجتمعات الديمقراطية أن تتجاهل وجود الأقليات وحقوقها المقررة. ونزعة التعدد الثقافي، بإنتاجها الآراء والقيم، ووجهات نظر مختلفة عن التجربة، تستلزم الاعتراف بالاختلاف والتسامح إزاء أثارها. وعلى ضوء هذا المبدأ في التسامح، فإن كل إقصاء أو تهميش لأقلية ما صار من الوجهة الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنه سواء على المستوى الوطني أو الدولي وإذن فإن سياسة الإدماج الديمقراطي تقتضي أن نضع حدا لسلوك التهميش أو الاضطهاد الماضيين، مع الإقرار بأن هذين النمطين من الأفعال كانا قد حدثا معا، وبذلك يعطى الكلام لمن كانوا حرموا منه للتعبير عن آرائهم. وباختصار فإن إحياء الذكرى السلبية والاحتفاء بها تكون من طبيعة السياسة الأخلاقية للأمم الديمقراطية في سياق العولمة، لأن هذه الذكرى السلبية تتوجه إلى الرأي الوطني كما تتوجه إلى الرأي الدولي.

ويحيل تايلور بوجه خاص إلى الديمقراطيات المعاصرة المستقرة إلا أن ورود «العدالة الانتقالية» يجعل احتجاجه كذلك ملائما للبلدان النامية التي تعرف في أغلب الأحيان، انتقالات هشة ومتنازعا فيها، وبين النظام الاستبدادي والديمقراطية. ثم إن النقاش حول شروط عدالة انتقالية قد يصير في البلدان التي كانت خاضعة فيما مضى إلى الأنظمة الاستبدادية، قائما، في ذات الوقت، مقام

نظارة الموشور(*) الأساسية (الطيف الشمسي principal prisme لقراءة العملية الديمقراطية، والمصدر الأساسي لهذه الأخيرة. ولقد ظهرت لجان تقصي الحقيقة في هذه البلدان كأفضل وسيلة لجعل المشروع الديمقراطي الناشئ مستقرا فهي تسمح ببحث هادئ عن حقيقة ما وقع في الماضي، بقدر ما هي قراءة أخلاقية للأخطاء، ولكشف التجاوزات والتعدي على حقوق الإنسان التي كانت قد دُفنت أو طمست بعد أن شُوّهت. وإذن فمن هذه الوجهة من النظر يقابل موضوع لجنة تقصي الحقيقة غرض تايلور، حول الاحتفاء بإحياء الذكرى السلبية سواء فيما يخص نزوعها إلى كشف الغطاء عن الماضي المشحون بالصدمات الانفعالية، أو قدرتها على إعطاء الكلام لأولئك الذين استبعدوا من الذاكرة الجماعية. وكالحال مع سائر هيآت ومؤسسات الاحتفاء بالذكرى السلبية، فإن إرادة رد الاعتبار والحقوق وتركيز المشروع الديمقراطي، إنما تهدف كما ذكرنا إلى طمأنة الرأي الدولي العالمي والوطني معا.

وإذا كان الاحتفاء بإحياء الذكرى السلبية يعتبر المحرك الأول لكل لجنة من لجان تقصي الحقيقة، فإن إثبات الحقيقة له شروط تتعلّق بالضرورات الإبيستمولوجية والأخلاقية المطلوبة في عمل الذاكرة. وحتى تقوم اللجنة بمهمتها السياسية، وجب عليها أن تقدم نمطا من المعرفة عن الماضي: وتكون هذه المعرفة ظاهرية الحياد والموضوعية، ولها بهذا الاعتبار صفة السلطة. وإذن فإن مشروعيتها تتطلب في بادئ الرأي أن تظهر تقاريرها الختامية أو النهائية سالمة من كل حكم سياسي مسبق، غير متورطة ولا مشوبة

(*) principal prisme موشور، أو طيف شمسي (الأشعة الملوّنة للطيف الشمسي).

بصراعات الرأي الذي يعرقل إنجاز مثل هذا المشروع.

وثقة الجمهور في صحة تقارير اللجنة إنما تقوم كذلك على الإحساس بأن من يكلفون بالإطلاع على الحقيقة مجهزون تجهيزا ملائما، وبأن خبرتهم مطابقة لمهام البحث التاريخي الذي أسند إليهم، مما يفترض في ذات الوقت مهارات الإتقان ومعرفة موضوع المناورات، والرهانات الوثيقة الصلة بالنظر إلى حقوق الإنسان. وإذن فإن البحث عن الحقيقة ينبغي أن ينظر إليه وقد وضع في أيد نظيفة: هي أيدي الهيئة الرسمية لخبراء حياديين، بحيث يكون وضعهم ومنزلتهم فوق عالم القذارة للسياسة المتحزبة المراوغة. وإذن من وجهة نظر إبيستمولوجية فإن فكرة هيئة تقصي الحقيقة، إنما تستأنف الأطروحات الكلاسيكية على شكل محدث حول الأهداف وحول شروط مجموعة التدوين «للحقيقة» الموثقة والموضوعية المصاغة حسب قواعد الفن والخالية من المصلحة من الوجهة السياسية.

وبوجه خاص، في حال لجان الهيئات التي يفترض كونها تجري المصالحة والتراضي بين العصبيات الطائفية المتعادية منذ أمد بعيد، توجد لجان يتعين عليها كذلك أن تبين عن نزاهتها العقلية وأن تولي الانتباه الشديد لاختلافات وجهات النظر بحيث تفحص سائر جوانب القصص والروايات. فإذا كانت هيئة الحقيقة قد أخذت على نفسها أن تعطي الكلمة للمقصيين القدماء من التاريخ الرسمي، فإن «حقيقة» الهيأة ينبغي أن تقر بجوانب ذاتية مختلفة، وإذن أن تعترف بروايات متعارضة للأحداث: إلا أن هذه الكثرة من الروايات ينبغي أن تُتجاوز: لأن دورها هو أن تجسم وأن تركب قصة وحيدة يمكن أن تعتبر موضوعية شاملة وواضحة محايدة من الوجهة الأيديولوجية والأخلاقية.

وكان قدرا محتوما أن يتيح تقصي الحقيقة لمعظم لجان هذه الهيئات حدوث التوترات بين وجهات النظر والذكريات والأحكام الذاتية، وإجراء المناقشات حول الصيرورة التاريخية ذات الوقع العنيف والمحتد الخلاف. وعدم حل هذه التوترات أي التنازل أمام عدم اليقين الذي تثيره كثرة الروايات، ينزع لا محالة مشروعية عملها. وإذا تبنت جزافا هيئة رسمية، الأطروحة النسبية القائلة بأن الحقيقة تكون حتما ذاتية، فبالتأكيد سيكون هذا منها تناقضا في الحدود. وبعبارة أخرى فإن هذه اللجان ينبغي أن تجهل المفارقة التي تشهد لها بأصلها، وذلك بأن تدفع النزعة الشكية الفلسفية التي تطبع التاريخ الحديث للأفكار.

وفي حال لجنة هيأة جنوب إفريقيا عن الحقيقة والمصالحة، فقد نتج هذا التوتر من تفويض غاية في الغموض، وقد يصبح ما آمله الرأي العام فيما يخص جنس «الحقيقة» المستهدفة، لذلك واجهت الهيئة، على نحو أقوى مما واجهته بدون شك هيئة أخرى، تعقيدات ترتبط بالتقرير والإثبات الرسمي «للحقيقة» ففي سنة 1994 حضر شعب جنوب إفريقيا ودعى إلى تفكيك جهاز الميز العنصري الجاري به العمل منذ 1948، واستبداله بنظام ديمقراطي ودستوري قائم على مذهب حقوق الإنسان. وكان التراضي هو الذي جعل هذا الانتقال ممكنا، إذ حصل التفاوض على نحو بارع، بين المناضلين الأبطال للأقلية التاريخية للحكم، والمبشرين الصاعدين من النظام الديمقراطي الجديد. وفي هذا الإجراء العملي ابتكرت لجان هيأة المصالحة والحقيقة (ل.م.ح TRC) وأسند لها دور حاسم لتقوم به، وهو خلق وحدة وطنية جديدة ولقد علق المؤسسون على قوة «المصالحة» من أجل تقصي «الحقيقة» آمالا كبيرة جداً.

وأيضا فإن إضافة هذه الفترة التاريخية تستوجب استخدام عدة

أهداف ومقاصد. وفي المحل الأول فإن إضفاء الأسطورية على جهاز الميز العنصري مما رافق هذا الجهاز منذ قيامه ينبغي أن يلغى ويعترف بوجود انتهاكات جسيمة وخطيرة لحقوق الإنسان. إلا أن الأمر كان يعني كذلك إظهار التسامح المثالي والاستماع بنزاهة إلى جميع الروايات التي تحكي التاريخ، والفصل في الحكم بين وجهات نظر متضاربة ومتصارعة عن ماض مضطرب.

وهكذا كان يجب أن يتم إسماع صوت الضحايا الذين كان تاريخهم إلى ذلك الحين مقصي من نتاج المؤرخين الرسمي وإقامة الاحتفاء السلبي (هيأة «ل م ح») يقصد إلى رد الاعتبار لهذه الأصوات والتصديق بهذه الروايات. إن إثبات الحقيقة تحت رعاية «ل م ح» كان يعتبر كذلك من الناحية الاستراتيجية والأخلاقية اختيارا مفضلا على التقاضي أو دفع المتهمين إلى القضاء إلا أنه يشرط أن يقر هؤلاء المتهمون إقراراً تاما بجريرة الأعمال السيئة أمام اللجنة.

وإذن لكي تتم المصالحة المرغوب فيها سيئة على المستوى الفردي أو الوطني، فإن اللجنة يجب أن تثبت الحقيقة التي تحظى برضى الجميع، وان تسلم رسالة ذات محتوى أخلاقي عميق، رسالة تكرر التوجه الدستوري الجديد القائم على أولوية حقوق الإنسان.

وكان من أكبر هذه الأهداف العديدة أن يعطي إلى «ل م ح» تفويض قانوني واسع، وفي الواقع قد طلب إليها من جهة أولى أن تشرع في مهمة جسيمة ومعقدة من البحث التاريخي إذ كان عليها أن تضع خلال عامين، جردا كاملا، ما أمكن ذلك، للانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان مما ارتكبه الأبارتايد أو الميز العنصري لشعب جنوب إفريقيا ولربما خارج حدوده بين عامي 1960 و1993

وهو تاريخ محدد كان قد امتدّ ليصل إلى ماي 1994)، على أن تُبحث فيه أحوال فردية كما نتعرف على أساليب وآليات العنف الوطنية. وكان من أهداف هذه اللجنة كذلك أن تحلل هذه الخروقات والانتهاكات بإثبات «دوافع ووجهات نظر» الضحايا والفاعلين المتهمين. وأكثر من ذلك اقتضى التحليل التاريخي أن يرفق ببحث يكاد يكون من اختصاص القضاء حتى تضمن صحة وتمام اعترافات من هؤلاء المتهمين يشفع لهم ويشملهم العفو. وبهذا الاعتبار فإن «ل م ح» كانت تعتبر البديل عن التقاضي في المحكمة. وأخيرا فقد افترض فيها وهي تستمع إلى الضحايا وتستجوب المتهمين أن تقدم مشهدا يكون في ذات الوقت اعترافا وسجلا لأمة جديدة، وإجراء موضعيا موثقا من هيأة خبراء نصف قضائية ونصف عملية.

وعلى خلاف الهيئات السابقة عن الحقيقة فإن «ل م ح» كان عليها أن تتصرف في ذات الوقت بطريقة علمية (فتعطي جردا شاملا ومنصفا للتاريخ المعاصر عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في هذا البلد) وتمثيلية مسرحية (لأن التمثيل الشعبي للافتداء الأخلاقي مما أنجزته الحقيقة هو بمثابة سيناريو جابر لكسر هوية الأمة الجديدة من جنوب إفريقيا) ويفترض الجانب الأول أن يفي بوعد كتابة موضوعية يقينية للماضي، والجانب الثاني يتيح الفرصة لتوثيق حكايات وروايات المحن والمصائب والآلام والإقصاء، مما عرفه وقاساه مجموع ضحايا الميز العنصري، كما يتيح الفرصة للاستماع إلى اعتراف المتهمين الذين يتمنون العفو والصفح والمصالحة.

وهنا تكمن الدعوة المزدوجة للاحتفاء السلبي للجنة المصالحة والحقيقة (ل م ح) إلا أن هذه الاختلافات لأنماط إدراك الحقيقة قد تؤدي إلى مجالات استطرادية، وإلى معايير تمهيدية، وإلى تقنيات

متمايزة للتصديق، إذا كانت الصعوبة، بطبيعة الأمور، تقوم في أن تعرف إلى أي مدى تكون (ل م ح) قادرة على إدماج الكل في مدونة توثيق الحقيقة المنسجمة والمتحدة وفقا للتفويض الرسمي.

(ل م ح) منظوراً إليها كعلم

إن لجنة هيأة المصالحة والحقيقة (ل م ح) تكرس الثمين من وقتها ومالها ومجهوداتها لمهام البحث والتحقيق. والوجه الظاهر من هذه المهمة «لإثبات الوقائع»، إنما يقوم في الجلسات العمومية للاستماع حضوريا للضحايا والمتهمين، وتعارض أقوالهم. إلا أن النصيب الأكبر من العمل يتم في الخفاء، في الكواليس، ضمن أجهزة البحث الضخمة التي أنشئت في مختلف مناطق البلد، ولما كانت مهمة (ل م ح) القيام بالبحث الجاد الدقيق والاحترافي فقد وضع تحت تصرفها صلاحيات وسلطات كانت بمثابة موارد معتبرة. وسلطتها في الاستدعاء والتقصي والبحث والإكراه الجسدي كانت أكثر اتساعا من سلطات أية هيأة أخرى للحقيقة استحدثت في هذه الأيام، ومن الوجهة النظرية، يمنح لها حق الدخول غير المحدود والوصول إلى وثائق الدولة، مما يعتبر في العادة مغلقا في وجه الباحثين، كما تتمتع هذه اللجنة بميزانية وجماعة من الموظفين، على أن الميزانية والجماعة يفوقان سائر الهيئات السابقة لدولة جنوب إفريقيا، وجميع لجان الحقيقة وهيئاتها في أي مكان من العالم. وهكذا فإن (ل م ح) جهزت نفسها بإدارة عريضة للأبحاث مهمتها الأساسية أن تجمع تصريحات ضحايا الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان، ويشترط أن تستند روايات الأشخاص على بيانات وشهادات مستقاة من مصادر مستقلة، وعلى أخبار بأدلتها، مما يتطلب أحيانا القيام بأبحاث تكميلية. وطبقا للتفويض الموكول إلى

(ل م ح)، فإن آلاف التصريحات الفردية ينبغي أن يعاد تصنيفها إلى اتجاهات وخطاطات وطنية، على أن هذه الخطاطات صارت مادة لمحاولة تفسير الدواعي والأسباب الباعثة على ارتكاب مثل هذه الأفعال.

غير أن الوفاء بالوعد لم يتحقق إلا في جزء منه، فقد أورد أعضاء قدماء من إدارة أبحاث (ل م ح) كم كانت وحدتها سيئة التنظيم والتنسيق، وكانت إستراتيجيتها رديئة التصور. وقد أشار غيرهم إلى خاصية متفاوتة الدقة في ضبط المعطيات المتوفرة المجتمعة، إن وقفنا عند هذا التوصيف، وهكذا الأمر في النتائج المستخلصة، سواء فيما يتعلق بالأفعال المنسوبة إلى المتهمين (ومن بينها الأفعال التي قد يتجاوز عنها ويشملها العفو اعتقادا في الاعترافات التامة) أو في مصير الضحايا ، وكذلك قد اصطدم مشروع «إثبات الحقائق» بعراقيل ابيستمولوجية، فمن حيث ممارسة الكتابة التاريخية، فإن مجهودات (ل م ح) وقع النزاع فيها والطعن على أكثر من وجه سواء بسبب إكراهات تفويضها أو بسبب عدم فعاليتها وعدم قدرتها وضعف كفاءة إجراءاتها المؤسساتية.

وقد كانت (ل م ح) مطالبة بأن تقدم تقريرا استخدمت فيه مقولات التحليل التاريخية، إلا أنها جاءت بمقولات غاية في الابتذال، وكان عليها أن تكتب تاريخا معاصرا لإفريقيا الجنوبية في عبارات: (الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان) مما ارتكبها متهمون على ضحايا بسبب مصالح ودواعي «سياسية» أثبتتها المنظمات السياسية في تلك الفترة، وبعبارة أخرى فإن جميع جوانب ماضي العنف والاغتصاب مما لم يرتبط مباشرة باقتراف خروقات خطيرة لحقوق الإنسان (في مقابل انتهاكات أقل مثل التشرد والطرد، والجلاء من الوطن) ومما لم يدخل في إطار منظمة محددة على

نحو رسمي من الوجهة السياسية، أقول أن جميع تلك الجوانب خرجت من اختصاص الهيئة.

كل ذلك لم يسمح أن يساعد (ل م ح) أن تعالج تاريخ هذا البلد في تعقيداته. فنظام التمييز العنصري كان قد ولّد في الواقع سياسة التآمر شديدة الإيذاء أكثر منها سريعة التقلب، حيث يصير الضحايا بدورهم (مجرمين) أثناء الصراعات المجتمعية والطائفية مما يتنكر لبساطة الأخلاق الثنائية التي فرضتها اللجنة. وكون دقة تحليلها لآليات العنف داخل جماعات إفريقيا الجنوبية قد ظهرت محدوديتها - حقا إن هذه المهمة «قد تطلبت دراسات محلية دقيقة جدا موضوعها منصب على أجزاء طويلة من السير الذاتية، وهي تصريحات مأخوذة من واقع الضحايا ومن شهاداتهم، وتشكل جوهر موضوع التقرير».

وهناك عيب آخر فادح في التحليل التاريخي مما أنجزته (ل م ح)، ويتعلق بعمل نظام الميز العنصري ذاته، وهو أداء يشمله التفويض الموكول إلى اللجنة ولكن على حساب تناقض خطير، فلقد قاست اللجنة الانتهاكات الجسيمة بحقوق الإنسان وفاعليها وظروفهم إلا أن التعريف الدقيق لما يجب أن يفهم «الانتهاكات الجسيمة» كان قد فرض على اللجنة، والحال أنها قد استبعدت أو استثنت النمطية والرتابة لشتى الإهانات، وضروب الإذلال اليومية مما عانى منه سائر الأفارقة السود، ونظام الميز العنصري ذاته لم يكن موضوع البحث، إنما كان يمثل «السياق السياسي»، وأرضية اللوحة التي ينبغي أن نرسم عليها تخطيطا أوليا لأصناف العذاب وسوء المعاملات. والحال أن (ل م ح) حسب تفويضها، ملزمة بتفسير علل أنواع هذه الخروقات، مما افترض دراسة مفصلة لأداء نظام الميز العنصري ذاته.

وإذا كان ينبغي أن ننصف الباحثين المحققين في (ل م ح) فلأن عددا كبيرا منهم ناصر الرأي القائل بالدراسة المستفيضة للخصائص البنيوية والمؤسسية لنظام التمييز العنصري، إذن فإنه إجابة لطلبهم، قد أضيفت مجموعة «من الجلسات العمومية المؤسسية للاستماع» إلى برنامج استماع الشهود العام، وهكذا وقع الاستماع إلى ممثلي وسائل الإعلام ورجال الأعمال والمهن الطبية والقضائية والمؤسسات الدينية. وأيضا نظمت جلسات استماع لشهود مخصوصين من الشبان والنساء والجنود، غير أنه بالرغم من احتجاجات حادة من جانب كثير من الباحثين، فإن خلاصات ونتائج تقارير اللجنة لم تضف مع كامل الأسف إلا النزر القليل من العناصر لما كان معلوما من قبل عن الميز العنصري، ومن جملة خيبة الأمل في عملها هو فشلها في أن تمارس صلاحيتها الجوهرية في البحث والتحقيق والاستجواب مما أُعطي لها، وأن تستثمر وثائق الدولة- التي كانت قد فتحت ولأول مرة- وأن تكشف بعض الحقائق عن جهاز الدولة وعن التفاعلات المتسلسلة للتحكم في أداء النظام.

والمجلدات الخمس للقرار المؤقت الذي انتهى سنة 1999 (أما القرار النهائي فهو لم ينشر بعد) لا تعطي إلا رواية جزئية، مضطربة وأحيانا غير واضحة عن الميز العنصري. ولمّا كانت قوة هذا التقرير التحليلية لما كانت منقوصة، فإنها لم تكن تعدو أن تكون تسجيلا وصفيا محضاً للخروقات الخطيرة لحقوق الإنسان مع قليل من وضعها في السياق والفهم الرديء للعملية التاريخية في تعقدها.

(ل م ح) منظوراً إليها «كمسرح تمثيلي»

إن الوجه الظاهر لهيأة (ل م ح) في إفريقيا الجنوبية كما في الخارج، كان هو عقد جلسات عمومية للاستماع ممن تعاملت معهم

أولا. إذ أنها لما أعطت الكلمة لأولئك الذين حكم عليهم التاريخ بالإعدام كانت قد رفعت الغطاء بدون شفقة ولا رحمة عن الماضي، فكان عقد هذه الجلسات الحضورية في حد ذاته تجسيدا للاحتفاء بالذكرى السلبية ومن تم فإن «الحقيقة» بالنسبة لمعظم الناس تتلخص فيما نراه عنها على شاشة التلفزة.

وإن القدرة على عقد هذه الجلسات العمومية للإجهار والتصريح «بالحقيقة» إنما تقوم في الكيفية التي أخرجت بها الروايات المحزنة بوجه عام والمؤثرة، وكذلك الاعترافات المأساوية والمشعرة بالتأثيم، والإقدام على الجريمة، مما يقدمه أحيانا مشهد المتهم والضحية وهما يتعانقان في حركة من إبراء الذمة والمصالحة المتبادلة. وكان على هذا الإخراج المسرحي أن يتيح إعادة بناء ذاكرة جماعية عن القمع والصراعات الماضية وأن يرسم ما ينبغي أن يتصور عن احتمال تصالح مستقبلي. ولما كان عدد كبير من هذه الجلسات العمومية للاستماع قد أدارها ديسموند توتو: Desmond Tutu، رئيس الأساقفة، ورئيس (ل م ح)، وهو ذو شخصية جذابة مقبولة على شاشة التلفزة، فإنها أصبحت من الروايات المتسلسلة الغنية بالانفعالات مع لحظات من ضيق النفس وانقطاع التنفس من القلق والترقب، وانهمار الدموع، أحيانا تكون دموع متساقطة من الرئيس نفسه.

ولقد أحدث هذا المسرح ، ولربما قد تطلب ظهور حقيقة مختلفة اختلافا محسوسا من المجهودات الأكثر علمية مما بذلت فيه «لإثبات الوقائع»، ولقد قدمت التحقيقات وجلسات الاستماع، إلى كثير من الناس فسحة لحكاية ذاكراتهم وتاريخهم الخاص على الملأ، وإعطاء رواية متناقضة في غالب الأحيان للوقائع مع رواية أخرى، بل قد ظهرت مع قليل من التمعن أنها رواية متناقضة في

لفظها. غير أنه لا شيء من كل ذلك قد بدا مبطلا لهذه الطريقة في العمل. ذلك أن الحقيقة تكمن في القوة الانفعالية للروايات الفردية وفي كل إمكانية اكتشاف روايات ذات مصادر خام لم يكشف عنها بعد، خالية من الاستطرادات، مما يدور حول أصناف القسوة وألم الماضي. فالإخراج المسرحي الذاتي للحقيقة يشكل الدليل عليها، والروايات يوثق بها بسبب القوة التي تسرد بها، بسبب قربها من الجمهور وكأن هذا الجمهور قد شهد الحدث بذاته.

كل هذا كان ينتج برامج ممتازة للتلفزيون. وكما قال أحد الصحفيين البارزين ممن يغطّون عمل «ل م ح»: «إن المواطنين من جنوب إفريقيا يشاهدون مبهورين، ونحن نرسل من البرامج ما يقرب من سبع ساعات يوميا ، من جلسات الاستماع العمومية، منها الشهادات والتحقيقات. وجلسات الاستماع للجنة تقصي الحقيقة تعتبر مثالية بالنسبة لصحافة التلفزيون، ونحن لا نتحدث إلى رأي رجال السياسة، وإنما نتحدث عن الطريقة التي كان الناس العاديون رجالا ونساء وأطفالا، يحسون بها أهوال الميز العنصري. ولقد كانت كامرات التلفزة توصل هذه الاحساسات على أوسع المستويات إلى كل حجرة من حجرات الجلوس وغيرها...». ذلك أن جلسات الاستماع كانت ترسل على قنوات عالمية وعلى أوسع مدى مثل قناة CNN و BBC حاملة أدلة وشهادات مقنعة، واعترافات، وأحيانا توبة لقلوب أناس يسكنون في أصقاع العالم البعيدة، عرفوا ماضي إفريقيا الجنوبية أو لم يعرفوه.

والحال أن هذه الواسطة كانت تؤثر على معلومات الرسالة بقوة وتؤدي وظيفتها - من ثمّ على أنواع «الحقيقة» ذاتها التي تصنعها جلسات الاستماع- فإذا كان الغرض الأكثر علمية «لإثبات الوقائع» يتطلب انتباها حريصا على متابعة التفاصيل والحالات الخاصة، فإن

هذه الشهادات والتحقيقات المتلفزة حاولت أن تنتزع حقائق «كلية أو عالمية» حول التجربة وحول الألم وحول التجريم، وحول تبكيت الضمير، والمصالحة، مما يشير إلى المروءة الأخلاقية عند (ل م ح) وجلسة الاعتراف المتلفزة مما صارت عليه هذه الشهادات والتحقيقات فتحت فضاء للروايات الفردية، كل هذا مع إعطاء معنى أساسي للمعلومات المرسلة العامة، وللغايات الإنسانية.

إن هذا المحرك الشمولي العالمي هو الذي أعطى بالمعنى الحرفي لهذا اللفظ، الفحوى لما يذاع ويبث، وبخاصة على المستوى الدولي. وبالإجمال، «فإن الحقائق المنبنية هكذا على الماضي القريب لإفريقيا الجنوبية، كانت قد أفرغت من تعقيدها وخصوصيتها، لغاية أن تجعل معاناة الفلاح والقروي من جنوب أفريقيا على سبيل المثال متفهما»، كما تجعل من هذه المعاناة نسبية لبعض المدنيين الحضريين الإيرانيين أو لمواطنين نيويوركيين. وهكذا فإن إقامة الاحتفاء بالذكرى السلبية لدى (ل م ح) كانت قد صنفت تحت عنوان مألوف: «لا إنسانية الإنسان إزاء نفسه» وهو تاريخ شامل وغير زمني للشر ولضرورة الإصلاح الأخلاقي.

وكذلك فإن ضرورة الإعمار الوطني كما فرضته«ل م ح» عدلت من نوع الحقيقة المستخلصة من جلسات الاستماع وذلك بربط هذا النوع بتقنيات الجلسة المتلفزة ربطا وثيقا ومن هذه الوجهة من النظر فإن التفاصيل الحقيقية لآلاف القصص الشخصية لم تكن مناسبة، إذ ما كان يهم هو أن نجعل من الماضي تقريرا كافيا لتصوير الواقع الأخلاقي الذي تمثله الانتهاكات لحقوق الإنسان. ومن أجل هذا السيناريو، فإن الأخلاق الثنائية التي تقابل الضحايا والمتهمين تؤدي وظيفتها على نحو تام. ليست هناك حاجة إن لم يكن ذلك استطرادا غير مجد، إلى أن ننقب في ضروب الغموض أو التنوع

الأخلاقي للسياسة التآمرية أو المتعاونة لما كان يجري تحت نظام الميز العنصري، كما ليس هناك حاجة إلى أن نتأمل ضروب التعقيد للعلية المجتمعية.

وكل تمثيل مسرحي جيد، يقابله تاريخ رديء. . . وذلك لأننا عندما نزين الإخراج في عدة ميادين على سبيل الاستطراد فإن ضروب التعبير عن الحقيقة كما تعرضها (ل م ح) تشكل مجموعة معقدة و مبعثرة نحو الماضي الذي ترفضه وتمده الاعترافات الكثيرة والروايات والتقارير ومحاضر التحقيقات ومجموعة المعطيات المتسلسلة. وعندما لا نوفي بروح التفويض الموكول إلينا فقد لا نقدم التدوين الوثائقي «عن الحقيقة» على نحو متسق ولا متماسك داخليا وخال من كل جمال.

وتركيب القرار النهائي هو عرض من أعراض هذه التصدعات الداخلية، فهذا التركيب هو عبارة عن تجميعات غير مرتبة لمعلومات مبعثرة، بدون هدف جامع كلي. وفيما يتعلق بالتاريخ الوطني، الوطن الموحد، حصل لنا تعبير مجازي عن الشر الواقع في كلا الجانبين، ولكنه محروم من تقرير موثق، عن الكيف والتعليل.

وهل يتفق هذا مع الاحتفاء بالذكرى السلبية؟ وهل تغلب هيئة (ل م ح) على الشك الفلسفي إزاء فكرة الحقيقة وهو شك انتشر وصار علامة على عصرنا؟ تختلف الإجابة عن هذه الأسئلة حسب الجمهور. ونختتم بتقييم الحقيقة التي اختصت بإظهارها (ل م ح)، وذلك من ثلاث وجهات نظر مختلفة، ومن وجهة نظر (ل م ح) ذاتها حسب التقرير المكتوب، ومن وجهة نظر جمهور جنوب إفريقيا، ومن وجهة نظر الرأي الدولي والعالمي.

إن تقرير (ل م ح) المكون من خمسة مجلدات طويلة: ولكنها

من الوجهة التاريخية مبتورة إذ تحتوي على تأملات موحية عن نوع الحقيقة التي يمثلها عمل اللجنة. وأول هذه التأملات هو تقديم رئيس الأساقفة ديسموند توتو لهذا العمل وهو تقديم قدر فيه أعمال (ل م ح) الأكثر تواضعا وتحفظا مما عقد عليه من آمال عريضة وطموحات كبيرة، من جانب التفويض الشرعي للهيئة. وقد كتب هذا الرئيس بأن «التقرير يعطي خريطة الطريق لأولئك الذين يريدون أن يسافروا في ماضينا، ولا يجوز أن تكون هذه الخريطة أو هذه الخطة ممثلة للتاريخ بكامله، ولكنها تقدم **وجهة نظر عن الحقيقة** أكثر تركيبا وأوسع مما تطمح أن تقوم به أية لجنة أخرى في ظرف شهرين ونصف». ويشير هذا التعليق إلى نوع من التردد بزعمه الوصول إلى الحقيقة الموضوعية - وهو تردد سرعان ما تنوسي أثناء ما تبقى من التقديم الذي يتدارك ويصحح نفوذ تقرير الهيئة - من حيث هو تقرير شامل موضوعي راجح التصديق عن التاريخ المضطرب الحديث للبلد. غير أن التقرير قد يفهم منه أيضا ما تؤكده المحاورات التي أجريت مع بعض المشرفين على أبحاث اللجنة، وهو أن موضوع المناورة المراهن عليه انكشف أثناء العملية ذاتها ولم ينفك عن كونه محلا للنزاع. والأمر غير المعتاد بالنسبة للجنة الرسمية هو أن هذا التقرير كان في الواقع صريحا في ما يخص المعضلة الإبستمولوجية الأساسية ذات البرهان: [«ما نصيب الحقيقة هنا؟ وحقيقة من؟» وتركيب هذا المفهوم قد ظهر عند المناقشات التي سبقت وواكبت وجود اللجنة]. وأيضا فإن التقرير يحاول أن ينظر لمفهوم الحقيقة وأن يبين تركيبها «المعقد» ومن تم يقترح وضع تصنيف لها، وكل صنف من أصنافها الأربعة المحددة يشمل جانبا خاصا من عمل اللجنة، وكذلك شكلا من أشكال العلاقة الموجودة بين ضروب تصحيح الأوضاع السابقة الموضوعية

والذاتية للتعبير عن الحقيقة، وهكذا تحيل «الحقيقة الواقعية والقضائية» إلى الممارسة الجارية، القضائية والعلمية، مما يقوم على تقديم أدلة واقعية مدعمة للحصول على معلومات واضحة عن طريق إجراءات موثوق بها [منطقية وموضوعية].

«فالحقيقة الشخصية أو المحكية» هي «تصديق التجارب الذاتية والفردية لأولئك الذين كانوا إلى ذلك الحين بدون أصوات أو أكرهوا على الصمت». وتكون «الحقيقة المجتمعية هي حقيقة التجربة الثنائية على وجه تفاعلي عن طريق النقاش والتحاور».

وأخيرا فإن تقرير (ل م ح) يُعرّف «الحقيقة العلاجية» وكأنها حقيقة منظور إليها من وجهة هدف مخصوص - الشفاء- الذي يحكم بكونه ضروريا، لأنه «لا يكفي فقط أن نحدد ونشخص ما قد مضى. وعلى هذا فإن الحقيقة من حيث هي خبر ومعلومة واقعية وموضوعية لا يمكنها أن تنفصل عن الكيفية التي اكتسبت بها، ولا عن الأهداف التي يفترض أنها سخرت من أجلها.

وإنما أضيف هذا الفرز أو التحمل المفهومي أخيرا إلى التقرير حتى يعطيه صبغة تجعله متسقا مع الأشكال التي تعرض للنقاش على نحو أكثر من كونه عرض إطارا للمنهاج ولمادة الأبحاث وتحليلات (ل م ح) وليس في هذا ما يدهش، إذا افترضنا بأن هذه النمذجة التصنيفية هي في نهاية الأمر قليلة الإقناع بل غير متسقة، وإذن من الصعب إن لم نقل من المحال أن تطبق، وهكذا فإن الاختلاف بين الحقيقة «المجتمعية» والحقيقة «العلاجية» تظل غامضة. وبالأساس الإبيستمولوجي للثنائية أعني الحقيقة هي دائما مشروطة بسياق، ومتجهة إلى المصالح وموجهة بها، وهذا بالتأكيد أساس يضعف إمكانية الحقيقة «الواقعية» ذاتها أو الحقيقة «القضائية»

كما هي محددة في التقرير الرديء Pire، إلا أنه لم يذكر شيئا عن العلاقة الموجودة بين هذه الأنماط المختلفة للحقيقة فهل يعني الأمر فقط كثرة من دروب الحقيقة أم أن هذه تحتل مكانها في مجموعة متسقة ومتكاملة؟

لا توجد إجابة صريحة عن ذلك، ثم إننا لا نجد، بكل تأكيد، التزاما شكليا بالخلاصة النسبية. إن تقرير (ل م ح) هو ذاته أفاد من نفوذ حكم موضوعي وحيادي عن الماضي. ويبقى أن التصنيف كان مهما ومفيدا لأنه كشف لنا كم كانت الحقيقة في نهاية المطاف قد ظهرت متعددة، وكيف أن أعضاء اللجنة كان عليهم أن يتكلفوا بكثرة من ضروب الحقيقة. مما يجعل مفهومها الموضوعي والتام والمتضمن في أجزاء البحث، مفهوما غير قار.

وهكذا فإن فعالية (ل م ح) كأداة ووسيلة للحقيقة والمصالحة بالنسبة لشعب جنوب إفريقيا، إنما وقع تقديرها تقديرات متباينة. وبدون شك، فإن أكبر نجاحاتها - ومحل تأثيرها ومفعولها في البلد- هو دورها في «كشف الاختلافات الزائفة» التاريخية حسب عبارة مايكل إنياتيف Ignatieff Michael: إذ منذ إحداث (ل م ح) لم يعد من الممكن إنكار أن نظام الميز العنصري ارتكب جرائم تعذيب وقتل على نحو أفظع في سائر جنوب إفريقيا كما في وسطها ذاته، وليس من الممكن كذلك إنكار ضروب الاغتصاب المقترفة في صفوف الحركات التحررية، حتى إذا كان محلا للقول مما لم تفعله الهيأة في هذه الحالة أو تلك. وبالنسبة لمايكل إنياتيف كما أكد ذلك، فإنه يكفي: «أن يكون كشف الزيف والكذب المهمة الأساسية للجنة الحقيقة» غير أن مهمة (ل م ح) كانت تتعدى ذلك بكثير حتى إن ما عقده الرأي الوطني عليها من آمال قد بولغ فيه، وكان ما جاء في محتواها من ضعف عن حقيقة الميز العنصري،

الذي جر عليها انتقادات في الأوساط الجامعية، أحد أسباب خيبة الأمل لدى الكثير من الجماعات التي توقّعت قدرتها الفائقة على أن تحل وتفك خيوط الصراعات المحلية المعقدة والغامضة، فبعض الضحايا، بعد أن قدموا شهاداتهم، كانوا قد عبروا عن شكهم فيما يتعلق بالخواص والقدرات العلاجية [لنسيان الماضي]، وبالأولى التصالحية ، بإظهار الحقيقة والتعبير عنها. والحماس المتفاوت المعلق على اللجنة بكونها قادرة على التعرف على المتهمين وتمييزهم كان قد كبدها انتقادات حتى من الأوساط القضائية، وبخاصة طريقة إجراءات العفو [وهناك أشكال أخرى من النقد مثل الغضب الموجه لفشل الدولة في أن تدفع تعويضات لمن وقع عليهم الاغتصاب من الضحايا تحت نظام الميز العنصري، أو الغضب الموجه من جانب ANC لإفشاء الانتهاكات لحقوق الإنسان داخل حركة التحرر ذاتها، ولم يكن لهذه الأشكال من النقد أي علاقة بمسألة الحقيقة وبالأولى موضوع المناورات الرهانية الراهنة].

ومما له دلالته أن أجمل ما كيل لها من المدائح المشخصة وردت إليها من الخارج. فهيأة المصالحة لتقصي الحقيقة كانت قد استقبلت بوجه عام كنجاح مدوّن وكنموذج ينبغي أن تتبعه البلدان السائرة في طريق النمو. وبالتأكيد ليس صدفة، أن أولئك الذين أصدروا مثل هذا الحكم على حقيقة (ل م ح) كانوا بعيدين جدا عن أداء اللجنة وتسييرها الداخلي، وعن تعقيدات مهمتها.

على وجه الإجمال، فإن الحقيقة «الجوهرية» لهيأة لجنة المصالحة وتقصي الحقيقة كانت أخلاقية أكثر منها تاريخية فهي قد أثبتت مرة أخرى، وبخاصة من خلال جلساتها للاستماع المرسل على شاشة التلفزة، المعتقدات الوثوقية الدوغماطيقية لنزعة عالمية أخلاقية، وقدرتها على أن توحي بمشاركة ديمقراطية جديدة. تلك

هي الرسالة التي كان العالم يريد أن يسمعها في مواجهة فقدان الاستقرار بل انهيار عديد من البلدان النامية، وفي مواجهة التصاعد المستمر للعنف والهيجان. وكانت هذه الرسالة هي تدبير عدالة انتقالية، وكذلك انطلاقة عامة لصالح الاحتفاء بالذكرى السلبية.

وإذن من المسموح به أن نفكر أنه كلما ابتعد الإنسان عن تعقيد المهمة كلما وثق في صرامة وقوة حقيقة الهيأة.

المراجع:

Blackburn, S., and Simmons, K. eds. (1999). *Truth.* Oxford: Oxford University Press.

Fernandez-Armesto, F. (1998). *Truth: A History and a Guide for the Perplexed.* London: Black Swan.

Hayner, P. (1994). Fifteen truth commissions – 1974 to 1994: a comparative study. *Human Rights Quarterly* 16(4): 597-655.

——— (2001). *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity.* New York: Routledge.

Horwich, P. (1990). *Truth.* Oxford: Blackwell.

Ignatieff, M. (1996). Untitled. Index on Censorship. *www.oneworld.org/index-oc/issue596/ignatieff.*

Kirkham, R. L. (1992). *Theories of Truth: A Critical Introduction.* Cambridge, MA: MIT Press.

Posel, D., and Simpson, G., eds. (2002). *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission.* Johannesburg: Wits University Press.

Rosenau, P. (1992). *Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

South African Truth and Reconciliation Commission. (1998). *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report,* five volumes. Cape Town: Juta & Co.

Steiner, H., ed. (1997). *Truth Commissions: A Comparative Assessment*. Cambridge, MA: World Peace Foundation.

Taylor, C. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

——— (2002). *Memory, justice, and inclusion*. Paper presented at the Wits Intitute for Social and Economic Research (WISER), Johannesburg, June.

United States Institute of Peace Library. Truth Commissions. *www.usip.org/library/truth.html.*

Verwoerd, W. (1996). Continuing the discussion: reflections from within the Truth and Reconciliation Commission. *Current Writing* 8(2).

الهـنـد

الحقيقة كجمال وترابط اجتماعي

ج.ن.ديفي

«في يوم ما، ومنذ أمد بعيد، كان فاجاسرافا: Vajasravas قد تخلى عن كل ما يملك حتى يربح خلاصه» هكذا ابتدأت كاثا أوبانيشاد *Katha Upanishad* التي تحكي المغامرة العجيبة لناشكتا Nachiketas، ابن فاجاسرافا. وقد كان هذا الابن طلب إلى أبيه الكريم أن يهبه إلى ياما Yama، إله الموت. فانطلق ناشكتا حتى بلغ مسكن ياما، ووجد بابه مغلقا، وكان عليه أن ينتظر سيد المحلة ثلاثة أيام وقد تأسف هذا السيد عند رجوعه، لأن زائره كان عليه أن ينتظر زمنا طويلا، فقدم إليه ما يكفر به عن عدم قيامه بواجب الضيافة، وذلك بأن يلبي له ثلاث دعوات حتى يرضيه، واحدة عن كل ليلة قضاها في الخارج.

فقال ناشكتا: «إن أول دعواتي، يا إله الموت، أن تخفف من غضب أبي حتى يعترف بي عند عودتي ويستقبلني بمودة، وكانت الدعوة الثانية لناشكتا هي أن يعلمه ياما طقوس التضحية التي تعينه على أن يصعد إلى السماء».

فقال ياما: «قد أجبتك على دعوتك الثانية، يا ناشكتا، وهو متأثر بإخلاص هذا الشاب، إن سر النار هو الذي يقود إلى السماء، وإنها لتحمل اسمك منذ الآن. فما هي دعوتك الثالثة؟».

وكان ناشكتا يريد أن يعرف حقيقة الوجود فقال: «عندما يموت الإنسان، يبزغ الشك: فبعض الناس يثبتون أن الإنسان يبقى موجودا، ويرى الآخرون العكس، وإني أطلب إليك أن تقول لي حقيقة الأمر في ذلك».

ولما لم يستطع ياما أن يرضي هذه الرغبة في معرفة الحق فيها بكامل السهولة، فقد وعد ناشكتا بكل مجد مادي وسماوي، حتى يصده عن هذا المشروع الخطير، إلا أن الشاب لم ينزجر ولم يرتد عن طلبه، بل ألح في السؤال وقال: علمني ما وراء الخير والشر في رأيك، وعلمني العلة والمعلول، والماضي والمستقبل.

ولا شك أن تتمة كتاب كاثا أوبانيشاد يحتوي على جوهر فلسفة الحياة كما صيغت في الهند القديمة. إذ يدل هذا الكتاب على أن الحقيقة *Satya* (ساتيا) هي وراء سائر الصفات، ويوجد في أصل هذه الصفات أساس *Nirguna* (نرجونا) جميع الكيفيات، وهو أساس لا يحصره ولا يحده أي واحد منها، فالأساس (النرجونا) هو علة جميع الفيكارا *Vikara* أو إمكانات إحداث جميع التصورات وجميع الكيفيات: *guna* المحسوسة للظواهر. إلا أن الكائن الأسمى الذي لا علة له، قد يوجد من وراء كل معرفة، وكل ما يعبر عنه. وهذا الكائن الأسمى لا يمكن أن يمثل في ملكوت الآلهة، ولا في ملكوت البشر ولا الشياطين. وهناك صياغة أخرى لهذه الحقيقة: إيشا أوبانيشاد، وهي تكون المادة الدائمة للوجود، وتبتدئ بالأسطر الآتية، وكانت لها صداها أثناء ألوف السنين الثلاثة الأخيرة في سائر اللحمة الاجتماعية الهندية:

«كل هذا كامل. كل ذاك كامل

من الكمال يولد الكمال

إن الكائن الإلهي الأسمى كامل ومطلق،
وكل ما يفيض عنه كامل كمال الظاهرة الكونية،
وجميع ما يصدر عن الكل هو بحد ذاته ذو كمال
وبما أن الله مطلق فهو كل تام،
حتى لو صدرت عنه وحدات لا تحصى،
كاملة هي الأخرى»

واللفظ المستعمل في إيشا أوبانيشاد كدلالة على الكمال والامتلاء plénitude هو لفظ بورنام: *purnam*، ولكنه لا يدل قط على «التمام» الذي يقابل «النقص»، وفي الواقع كان فلاسفة الهند يحترزون، منذ أقدم الأزمنة، أن يناصروا المفهوم المزدوج «للحقيقة» المستغرقة «لعدم الحقيقة» التي هي نقيض لها. إذن فإن الحقيقة هي «ذلك الذي» لا يمكن التعبير عنه في اللغة السنسكريتية إلا بلفظ Tat أو أيضا البرهمان، مما يؤخذ كعلة للوجود بكامله سواء كانت ماضية أم حاضرة أم مستقبلية ولكن ذلك الذي لا ينحصر في أي وجه مخصوص من الوجود. وقد تسمى أيضا إن نحن شددنا على حضورها الكامل باسم Tvam، مما يعني (أنت)، ومن ثم تكون تشخيصا للذات. وعلى هذا فإن الحقيقة في الهند القديمة تفهم من وجهتي نظر مزدوجة للوجود الظاهراتي ولا (Ego)، وكلا هذين يعتبران غير منفصلين على الإطلاق. والصيغة المشهورة عنهما في الأوبانيشاد هي: تات تفام أسي *Tat Tvam Asi*. ذلك هو أنت، ومن أجل هذا، غالبا ما تظهر في الأوبانيشاد الذات والحقيقة في سياقات متبادلة.

وهكذا فإن التصور الكلاسيكي للحقيقة والوجود قد طبع بطابعه وعلى نحو عميق، كل مظهر للثقافة من القارة الجنوبية،

مؤثرا على حياة سكانها، وعلاقته بالحقيقة، مما يفهم كعملية آلية دينامية للاكتشاف المتبادل بين الواقع والذات، هي العلاقة التي جعلت المجتمع الهندي، في الوقت ذاته، أكثر تقبلا لتأثيرات الثقافة الخارجية، وأكثر قدرة على إدماجها في تقاليده الخاصة. وبدون هذا التفتح الفكري لم تكن الحضارة الهندية بقادرة على أن تستقبل مثل هذا التنوع في المذاهب اللاهوتية، ولا مثل هذه الهجرات العرقية الكثيفة. ولا شك أنه لا توجد حضارة أخرى، غير الحضارة الهندية، قد أخذت الشيء الكثير من الخارج، ووفّقت في أن تحتفظ بلب هويتها طوال تاريخها.

وهذا التصور عن الحقيقة قد حدد كذلك علاقة الهند بالمعرفة. وفي الواقع، فإن صياغة أنواع المعارف، في سائر أنحاء العالم، إنما تستهدف في المحل الأول، البحث عن الحقيقة، سواء تعلق الأمر بالمقياس والعد والتبادل والتواصل والاحتفاظ في الذاكرة، والتعرف على الأشياء والظواهر أو تمثيلها بالرسم، وتصويرها وزخرفتها. . . وهدف الثقافات الأخرى كان يوجد دائما في اكتشاف الحقيقة وأن يعرفها وأن يظهرها، أو أن يصفها. وفي هذه الأنماط من التقدم، اعتبرت الذات والموضوع أمرين متمايزين. ولم يصبح فعل المعرفة ممكنا، إلا عندما دخلا في علاقة حقيقية.

والحال أن هذه الثنائية بالضبط، بين الذات العارفة والشيء المعروف هي التي لم توجد قط في التفكير الهندي الكلاسيكي والبها جفاد جيتا: Bhagavad Gita التي تلخص الفكر الأوبانيشاد تقول: سأمكث في قلب كل واحد، ومني تصدر المعرفة، والذاكرة والاستدلال السلبيّ، إنني ما يستطيع كل أحد أن يعرفه عن طريق الفيدا *Vida*، إنني أنا هو أصل الفيدانتا *Videnta*، وصانع كل من يعرف الفيدا. [15 : 15].

إذن لم يترك أي احتمال أو أي حرية للمسؤول، والعالم، وللمتسائل الشاك. وفي هذا التصور، ليست الحقيقة فقط انكشافا أو وحيا، إنها تشمل كل شك، وكل سؤال وكل وجد، إنها تسبق الوعي، والمعرفة هي إلى حد ما، اعتراف. ومن ثم فهي لا تصدر من مساءلة مستمرة، وإنما تنشأ عن نسيان التساؤل، مما يفترض أن المعرفة المكتسبة عن طريق الإدراك الحسي لا تؤدي إلى الحقيقة، إذ هي أشبه ما تكون بالمعرفة، إنها وهم. وتقول جيتا: «والحقيقة سواء أصدرت عن الجسم أو استقرت فيه، وسواء ارتبطت بالكيفيات وتوصل إليها عن طريق التجربة، فإن الحائرين لا يميزونها، ولكن الذين يملكون عين المعرفة يرونها» (15:10)

وعين المعرفة جناناشاكشو *jnanachakshu* ليست عضوا فيزيائيا ماديا أو ذهنيا. وليست كذلك تخيلا وحدسا أو ذاكرة أو أية ملكة أخرى عقلية، وإنما هي بالأولى الاستعداد لتذويب الذات في [ذلك] الأبدي. وعين البصيرة هي ما يسمح للوعي بأن يرى الحقيقة (ساتيا) هي أساس الوجود *sat*، وأن معنى الحقيقة هي الجوهر الدائم واللامنظور لكل واقع، وهي قطب ما يدرك بالحواس. وفي حين أن هذه الحواس لا تدرك إلا الواقع، فإن الذات يمكن أن ترى الحقيقة. ومجالات المعرفة المرتبطة بوصف الواقع هي الفيديا *vidya* ، وإذن يمكن أن تتعلم. غير أن المجال المرتبط بالحقيقة ذاتها هو المعرفة *jnana* أي المعرفة الكلية المخلصة التي يمكنها أن تلغي الثنائية الموجودة بين الذات العارفة والشيء المعروف. وأما الحقيقة ذاتها فلا يمكن أن تُتَعلّم ولا أن تُعلّم على خلاف أنواع الفيدا، القائمة والمبنيّة على إدراك العالم المحسوس. فالمعرفة تصدر عن التصور القائل بأن العالم ليس إلا عنصرا مضللا عن الحقيقة الظاهراتية التي تشمل جوهر الحقيقة.

وتقول جيتا في هذا الموضوع: «إن ما لا واقع له لا يوجد، وما هو واقعي لا ينعدم وجوده ومن يدركون مبدأ الأشياء يعرفون الحدود المتناهية للوجود والعدم» (2,16). وإذا اعتبرنا سمو الحقيقة على الواقع، وحدس البصيرة على التعلم، فلا يمكننا إلا أن نسلم بالمرتبة المميزة لقدرة البصيرة، وفي ذات الوقت إعطاء القيمة للطب والفيزياء، وأشكال السيطرة السياسية والمجتمعية، وفن الحرب والحب.

وهكذا فإن علم ضبط النفس، وإلغاء العلاقات مما يتدرب عليه وعي الفرد، ويمارسه على رؤية وحدة الكائنات والأشياء، قد يكتسي على التدريج أهمية ثقافية كبيرة، ولذلك فإن العراف *rishi*، لا المفكر أو المثقف، هو الذي يعتبر مالكا للحقيقة. ولما كانت آيات (سور) الفيدا البسيطة، قد صاغها التقليد الشعبي الشفوي، في مختلف الجماعات التي تعبر عن دهشتها أمام الطبيعة، فإنها قد اكتسبت عبر الزمان صفة الأقوال المقدسة، والكلام الإلهي. وهذه المجموعة من الكتب التي لا تنفك تتغنى بالأناشيد الجديدة عبر ألوف السنوات، تحتوي على سور وآيات مثل سور أثارفا - فيدا: *Atharva -Veda* «من الذي خلق عظم مؤخر القدم للإنسان؟ ومن الذي خلق لحمه وعرقوبه؟ ومن الذي خلق له الأصابع في أحسن تقويم؟ ومن الذي شق له منافسه؟ ومن الذي خلق له خصيتيه وسط جسمه؟ ومن الذي أعطاه نقطة ارتكاز متينة؟»[10:2].

إن سائر الأوبانيشاد يطربون باللحن العجيب لمثل هذا التأمل الذي لا يغفل البعد الفيزيائي للخلق، وهم يعطونه معنى السر الفلسفي، ويجعلون من البراهمان الحقيقة الجوهرية للوجود. والنظرة الداخلية التي ينادي بها الأوبانيشاد تضع العراف المتأمل فوق الصياد، والملك، والمغامر، والشاعر أو الحكيم في الفيدا.

وفي القرون التالية صار مفهوم الحقيقة الملازمة للأوبانيشاد حجر الزاوية في سيطرة البراهمان على المجتمع، وفي ضروب التمييز المرتبطة بالطائفة المغلقة (caste)، وبالجنس في التربية والتعليم. وظهور الطبقة كعلامة للحالة الاجتماعية هو بالتأكيد تاريخ شديد التعقيد حيث تتداخل فيه عوامل مادية وتاريخية كثيرة جدا، حتى يمكن أن تسند مسئوليتها بدون حق، إلى مفهوم الحقيقة وحده مما يقتسمه حكماء المحاورات الميتافيزيقية (الأوبانيشاد) وبالأولى المحاورات ذاتها. غير أنه لا يمكن أن ننفي بأن هذا المفهوم مثله مثل تفسيرات النصوص التي أوحت به، قد قام بدور عظيم في التبرير الفلسفي لنظام الطبقات المغلقة.

وكتابة تاريخ مضبوط التسلسل للأفكار في الهند هو مشروع ميئوس منه، ولا يمكن التّأكد من الرواية الأولى للمهابهاراتا: *Mahabharata* وهي قصة ملحمية تحكي الحرب المأثورة ، وتقع متقدمة على رواية حكماء الأوبانيشاد، كما لا يمكن التأكد من أن كلا النصين كانا قد أعدا في وقت واحد. وتوحيد كتاب البها جفادجينا الذي يركز تفكير حكماء الأوبانيشاد، وملحمة مهابهاراتا لا يقدم دليلا تاما وكليا فيما يخص التسلسل الزمني.

ولكن إن تركنا هذا السؤال جانبا، واقتصرنا على المهابهاراتا ذاتها لاحظنا أن «طهارة العشير» كانت فيها مسألة جوهرية، وأن الاحتفاظ بهذه النقاوة بواسطة سائر الفيديا *vidya* أي جميع التقنيات التي تستهدف السيطرة على العالم المادي يعتبر فيها أشرف وأنبل هدف للتجربة والدارما *dharma* هو المفهوم المفتاح لهذه الملحمة، مرتبته أشبه ما تكون بمرتبة البراهمان بالنسبة للأوبانيشاد.

وترسم الملحمة تاريخ الحرب بين أمراء أصحاب باندافا: *Pandava* وأصحاب كورافا: *kaurava*، ويقود الأولين السيد كريشنا

krishna، وهم إلى جانب الدارما، وفي الواقع تسمى الحرب ذاتها حرب الدارما، ذلك أن أصحاب باندافا يتمتعون بهذه الفضيلة، وهي عدم خوض الحرب ليتمسكوا بالسلطة أو الغنى وإنما لإقامة العدل.

والأكبر سنا من بينهم يودهيسثرا *Yudhisthira* ويسمى كذلك دارماجارا *Dharmajara* أي أمير دارما، ويمثل كما لو كان أخلص من سائر أمراء الحرب، إذ هو حامل لحكمة تشبه كثيرا حكمة ناشكتا في كاثا أوبانيشاد. ومرة واحدة نطق، فنطق بنصف الحقيقة: ذلك عندما سأله بعض أعدائه ما إذا كان ابنه أشواتمان Ashwatthaman قد قتل في المعركة فأجابه: «قد مات أشواتمان، ولكني لا أدري ماذا يعني هذا الاسم هل هو اسم لفيل أو اسم لابنك؟» وإنه من أجل ذكر الحكم المشين من فم يودهيسثرا، صارت الصياغة [الرجل أو الفيل]، في جل لغات الهند المعاصرة تركيبا اصطلاحيا يعبر عن الغموض أو الحقيقة الجزئية.

وإذا كان مفكر الأوبانيشاد، باستغراقه في التأمل العميق وفي حياته المنسجمة مع البراهمان، قد خدم كنموذج لطبقة هؤلاء أثناء هذه القرون الأخيرة، فإن كبار المحاربين من بهارهاراتا المستعدين للتضحية بحياتهم، للحفاظ على الدارما قد قدموا أمثال الطبقة العسكرية *kshatriya*، فالبراهمان والدارما وهما مفهومان للحقيقة كانا قد تغلغلا في الروح الهندية تغلغلا عميقا، ولم ينفكا، عند كل انعطاف تاريخي، يظهران بشتى الأشكال المتنوعة من وراء حواجز اللغة والطبقة.

وأثناء ألوف السنوات التي سبقت العهد المسيحي كان لصعود البراهمان، وهم رجال المعرفة، والكشاتريا، وهم رجال السلطة، أثر من شأنه أن أحدث طبقة ثالثة.

ولكن ماذا عسى يكون تصورها عن الحقيقة؟ إن أفراد هذه الطبقة الجديدة وأعضاءها لم يرقوا إلى البراهمان، الذات العظمى ولا إلى اللغة السنسكريتية التي تعبر عن مجدها. وإنما انشغلت هذه الطبقة بالزراعة، وسائر النشاطات الإنتاجية الأخرى المرتبطة بالأرض مما لا يسمح لها بالاهتمام بالدارما. وهكذا نشأ في الهند، منذ ستة قرون قبل الميلاد المسيحي رواية ثالثة للحقيقة من خلال تعاليم جوتاما Gautama، ويسمى كذلك بوذا. وهذه الرواية هي فلسفة حياة جديدة وقوية معا، وقد علم جوتا ما في لغة الشعب، البراكريت: prakrit وقد قال: إننا لسنا في حاجة إلى معنى الإله ولا إلى البراهمان ولا إلى أي كتب مقدسة، حتى نكتشف الحقيقة. والخضوع إلى الحقيقة ذاتها هو الخضوع إلى الدارما، وكل فعل فاضل يجب أن ينجز في الآن وهنا، كما عبر عن ذلك الفيلسوف الهندي فيفكانادا: Vivekanada في نهاية القرن التاسع عشر [1862-1902] الذي حاول أن يرجع إلى مصادر التفكير الهندية الكلاسيكية: «لقد كان هذا المعلم يريد أن يعطي إلى الحقيقة الروعة والجاذبية التي تختص بها، من غير أن ينقحها، ولا أن يقدّم عليها تنازلا ما، ومن غير أن يتملق الكهنة والعظماء والملوك. وبدون أن ينحني أمام التقاليد الخرافية مهما كانت مكرمة، وبدون أن يحترم الطقوس والكتب لكونها جاءتنا من الماضي البعيد. فهذا المعلم قد طرح جميع الكتابات، وجميع أشكال التعليم الديني في الهند، كما أنه رفض اللغة السنسكريتية ذاتها، وهي اللسان التقليدي للتعليم الديني في الهند، حتى لا يخاطر أتباعه، بأي حال من الأحوال، بأن يتأثروا بالخرافات التي ترتبط بها» (الأعمال الكاملة له المجلد VIII ص 100).

وإذا كان حكماء الأوبانيشاد علموا الهند أن تتنكر للعالم

المحسوس، فإن جوتاما علمها أن تواجه هذا العالم، فهو عندما علم بامرأة فقدت ولدها قال لها: «اذهبي وابحثي عن أحد من الناس، لم تعان أسرته قط من الموت». فالموت والألم يجب أن نقبلهما كحقيقة للوجود، لأن الواقع الذي يحيط بنا ليس وهما. والحقيقة في فلسفة جوتاما ليست جوهر العالم الظاهراتي، وإنما تنتمي إلى كل مظهر من مظاهر الحياة المحسوسة، والمنظورة، لذلك ينبغي أن يكون الارتباط باللذات في هذا العالم محدودا. لأن هذه اللذات غير واقعية، أو وهمية، فاللذة والألم أمران محسوسان واقعيان، حتى أن الألم والعذاب لا يمكن أن نضع لهما حدا إلا إذا وضعنا حدا للذة أيضا. والتصور البوذي للحقيقة هو عنصر مركزي للحضارة الهندية مثله مثل تصور حكماء الأوبانيشاد، والمهابهاراتا. ومع أن البوذية، بعد أن سادت ما يقارب من نصف ألف سنة، كانت قد ارتدت بسبب اضطهاد أتباعها، فإن تعاليمها ظلت حاضرة في التفكير الشعبي ومعرفته ومسرحية (الأرض المحروقة) لصاحبها شوكادرا، Shukadra قد كتبت على وجه الاحتمال في القرن الثاني وهي توضح الصراع السياسي بين أتباع بوذا، وبين أنصار الدارما سنتان sanatan أي شريعة الفيدا التقليدية. وقد كانت فاسانتسنا Vasantsena، وهي مومس تعشق براهماناً قد أفلس، ولكنه كريم، اسمه شارودتا Charudatta. ومجوهراتها التي تركتها محفوظة عند هذا الأخير، قد سرقها منه أحد سكان الغابة ممن يهيئون الثورة المسلحة. وحتى يعوّض شارودتا لخليلته ما ضاع منها فقد أخذ مجوهرات زوجته. وهنا يبدأ الكذب. وما لبث هذا الكذب أن انكشف، ولكنه ظهر كعلامة على عشق شاروداتا لفاسانتسنا. وفي هذه المسرحية يعد البحث عن لذات الحب مثل البحث عن الحقيقة.

وقد وعى فلاسفة الهنود بأن مسألة الكذب ليست بأقل جوهرية من مسألة الحقيقة. وبذلك عالجوها في سلسلة من المؤلفات النظرية الشعرية، انطلاقا من القرن الثاني مع ناتياشاسترا البهارتا Natyashastra de Bharata وهو عمل أساسي للتقليد الشعري، حتى ينتهي في القرن السابع عشر مع رزاجانجد هارا جاجانتا: Rasagangadhara de Jaganntha.

الحقيقة لها فضيلة عظيمة، كون أصلها إلهيا، فهل يجب أن نعتبر التخييل التوهمي، هذا الكذب المصنوع، كما لو كان شيطانيا؟ إن هذا الإشكال هو الذي يعالجه ناتياشاسترا دي بهاراتا الذي دافع بأن الفعل الدرامي dramatique يوحي إلى جمهور متنوع بالانفعالات الجمالية الاستطيقية، مثل الغضب والفرح والرعب أو الحب، مما يجمع تحت حد الجنس الشامل رازا rasa. وكل تمثيل مسرحي يفترض فيه أن يحدث «رازات» يستخلص منها المشاهدون إحساسا باللذة التي تسمى أناندا *ananda*. وبالنسبة لبهاراتا فإن اللذة الجمالية مصدرها أشبه بمصدر الوجد الروحي. وحتى يعبر عن هذه القرابة بين الحقيقة الواقعية والحقيقة المتخيلة فإنه قد تكلم عن براهما نناد سهودار *brahmanand sahodar*: وهو الفرح الذي يحصل عليه من جراء عمل التخييل المتوهم، إنه فرح يأخذ مما يأخذ منه مصدر اكتشاف البراهمان باعتباره جوهر الوجود. وهكذا فإن الناتيا *natya* أو المسرح الدرامي قد اكتسب وضع شاسترا *Shastra* أو إتمام الحقيقة، وأن الناتيا ساسترا اكتسبت وضع الفيدا *Veda*، وأن رازا ظهرت كوسيلة مرغوب فيها لإنجاز البرهان.

لقد كان لبهارتا خلفان تابعان عظيمان هما: أناندفار دهانا Anandavardhana في القرن الثامن ثم أبهينافَجوبتا Abhinavagupta، في القرن العاشر والحادي عشر، وكانا قد تابعا

بحثه مرتبطين بالكيفية التي يمكن بها أن توحي الألفاظ بالدلالة الخالصة والمتعالية مثل البراهمان. أما أناندفاردهنا فهو قد خمن بأن الشابدا *Shabda* الذي هو سند مادي للغة يستطيع أن يومئ بذاته إلى معنى محدود بدون أية صفة مادية. ولقد بلغت اللغة هذا الأمر بفضل بنيتها التي أنتجت الإيحاء سبهوتا Sphota أي إيماء دهفاني dhvani أما ابهينافجوبتا فقد شدد فيما يخصه على حال التجربة الجمالية التي تفكك الإدراك الإنساني المجزأ، وتخلق حالة ذهنية مناسبة لإنجاز روحي سام.

ولم يكن بهارتا قد أقام تراتبية في الرازات *(rasa)*. فبالنسبة إليه، جميع الاحساسات كانت متعادلة القيمة أما فيما يتعلق بأبهينافجوبتا، فقد اعتبر أن الشانتا *Shanta* هي رازا عليا، على معنى أن الشانتا وهي السلم الداخلي الذي يكون من وراء جميع الثنائيات، ومن وراء الخير والشر كتجل وتعال تقيم توازنا من شأنه أن يؤدي التجربة فيه إلى اعتماد على عالم متخيل من الشعر والمسرح. ولقد ناصر المنظرون الهنود لعلم الجمال اعتبار أن الحقيقة لا يوجد لها ضد مقابل، كميدان ذي وجود ذاتي الاستقلال، وأنه لا يمكن أن يوجد عدم حقيقة دائمة مطلقة خارجا عن مجال البراهمان، وستترتب عن هذا التصور نتائج جسيمة في مجال الأخلاق الاجتماعية.

وإذا لم يوجد للحقيقة نقيض مطلق، فقد يترتب عن هذا أنه لا يمكن أن نفصل في أفعال البشر ونشاطهم، الخير عن الشر، والصواب عن الخطأ: وفي أحسن الأحوال لا يمكن أن نميز بين من يبدي إنجاز الحقيقة وبين من لا يقوم بإنجازها، فنقول عن أحدهما بأنه «واقعي» أو أنه جاهل، ولكن في جميع الأحوال، لا نحكم قطعا على الجاهل بأنه فاعل للشر. إذ لما كان البراهمان

حاضرا في كل شيء، فقد يشرق في روح الآخر هذا، طال الزمان أو قصر. وغياب مفهوم الشر في معناه الحق هو خاصية جوهرية في الفكر الهندي وثقافته.

ونجاح هذه الأفكار تفسر لنا بأن الحضارة الهندية تنزع كثيرا نحو الجمال أكثر مما تتجه نحو الأخلاق. وأن التفكير الديني الكلاسيكي لم يحاول، إلا في النادر، أن يحدد تشريعا أخلاقيا مشتركا لجميع الطبقات الاجتماعية.

نعم قد توجد كتب مطولة في أخلاق الملوك أو في سلوكات المعلمين «الشيوخ»، ولكن لا يوجد قط تشريع مشترك يفرض على سائر الفارنا (الطبقات)، وعلى جميع مكونات المجتمع. وحتى إذا كانت المودة والرحمة، وضبط النفس تظهر كلها في الكتب المقدسة كقيم مطلوبة ومرغوب فيها، فقد تفسر الاختلافات ويقع الاعتذار لها من جهة القيام «بالأفعال في المواقف الصعبة *apad dharma*» وما يقترب اقترابا كبيرا من تشريع أخلاقي أو مدونة أخلاقية، إنما هو بدون شك هذا المقطع من برهاند ارانيكا أوبانيشاد *Brihad Aranyak* (5,2): (إن أطفال براجاباتي Prajapati أعني الآلهة الخالقون، البشر وأصحاب أشورا *asura* أو من لا إله لهم كانوا يعيشون مع أبيهم، ممن كانوا أيضا تلامذة له، وعندما جاء الوقت قال الآلهة الخالقون: [أيها الجليل الوقور، علمنا]، فأجابهم براجاباتي متلفظا بمقطع واحد هو Da ثم سألهم هل فهمتموني؟

نعم إنك تتحدث عن ضبط النفس داميتا *damyata*

فأجابهم : لقد فهمتموني.

ثم اقترب البشر وقالوا: أيها الجليل والوقور «علمنا»

فأجابهم براجاباتي بنفس المقطع البسيط: Da

ثم سألهم: هل فهمتموني؟

فردوا عليه: نعم إنك قلت *datta* أي أعطوا.

فقال لهم: لقد فهمتموني.

ثم جاء أخيرا دور من لا إله لهم وقالوا: أيها الجليل الوقور علمنا.

فأجابهم براجاباتي بنفس المقطع: Da.

وسألهم: هل فهمتموني؟

فردوا عليه قائلين: إنك نطقت وقلت *dayadhvam* دايا دهافام، وتعني برهنوا على الرحمة والرأفة. فقال لقد فهمتموني.

وحينئذ ردد صوت رعد في السماء تعليمه:

Da! Da! Da! !! اضبطوا أنفسكم وأعطوا، وبرهنوا على الرحمة والرأفة.

وضروب التلفظ بذوات المقطع الواحد من لدن براجاباتي على غموضه وقابليته لأصناف التأويلات، تكشف عن الموقف الهندي من الأخلاق، إذ القاعدة الوحيدة هي أن الحقيقة باعتبارها موجودة، في كل مكان، كل واحد يفهمها حسب قوة بصيرته الخاصة أو براچنا *pragna*. وليس هناك تأويل أعلى من آخر، ولا فهم أصدق ولا أكذب من آخر، إذ غرض كل تأويل هو أن يضع حد لسائر التأويلات وينتهي منها، وغرض التفكير هو أن يبلغ التفكيك الكلي للفكر ذاته. ثم إن الشانتي *Shanti* أو السلم الذي يفوق كل فهم، ويجاوز هو كذلك أسمى من كل ضرب من ضروب الفهم. وبواسطة تصور الشانتي، ويعني كذلك الطريق الموصل إليه الشانتا Shanta، تقترب جمالية أبهينا فاجوبتا من روحانية الأوبانيشاد.

ولما كان كل فهم للحقيقة لم ينظر إليه إلا باعتبار ناقص من

الوجهة المنطقية واللاهوتية والأخلاقية، فلم يشعر التقليد الأدبي الهندي بضرورة تطوير التراجيديا كشكل مسرحي. وفي التقليد الإغريقي، كانت التراجيديا تفترض غاية مطلقة وكان البطل الممثل، في إطار وحدة الزمان، والفعل يتغلب على ضعف طبعه. وكأن القدر والصدفة يتدخلان لمنع وصدّ حصول أزمة للبطل، والاعتراف بإيقافها في المكان والزمان يحدث نهايتها المأساوية. وفي التقليد الهندي تكون بنية الأحداث من هذا القبيل غير ممكنة، بسبب نفي أي مطلق كان ماعدا مطلق الحقيقة. إذ هذه لا يحدها زمان ولا مكان، ووحدة الفعل والزمان والمكان لا تدل إلا على عدم القدرة على التعرف على البراهمان. وبدلا من التراجيديا، فقد وقع تصور الأستطيقية الهندية، من حيث هي مقولة جمالية، على أنها ما يحرك الجمهور ويؤثر فيه، وهي أستطيقا كارونا *karuna* أو ما يؤثر في الشعب. وتقود الكارونا كذلك إلى الوجد أناندا *ananda*، عن طريق اكتشاف البراهمان وعلى هذا فإن شراح التقليد الأدبي الهندي كانوا قد قدروا بأن الشمانتا هي الرازا السائدة في المهابهاراتا والكارونا هي الرايامايانا.

ونتيجة أخرى لهذا المفهوم عن الحقيقة كجوهر دائم الوجود هي الاعتقاد في التجسيد أو التجلي مرات عديدة، فإذا كان البراهمان حاضرا في كل كائن حي، وفي كل موجود جامد، فإن الموت لا يمكن أن يكون نهاية مطلقة للحياة. وإذا كان الاعتراف بالذات العليا من لدن الفرد هي عملية كونية ديناميكية ومتصلة معا، فمن الضروري أن توجد حياة أخرى بعد الموت. إذ كانت جميع الموجودات متساوية في تنوع التجليات البراهمانية، فلا حاجة لأن يحدث البعث في نفس النوع. وإعادة الحياة أو التجسيد صار هكذا عنصرا جوهريا من الفكر الهندي، ماعدا في مدارس الفكر المنكرة

لوجود البراهمان، ولقد زود التجسيد الخيال بحرية وتشجيع خارقين للعادة، مما أغنى على هذا النحو جميع أشكال الآداب الهندية سواء منها اللاهوتية أو الشعبية العامة، كما أن هذه الإعادة في التجسد أو التجلي قد طبعت العلاقات الأسرية وجعلت المجتمع مكونا من طبقات - (فارنا) كما أسست تجلي الآلهة في نزولها المتعدد *avatara* ، وبررت وجود مئات المقدسات الإلهية الممثلة للخلق في تنوعه.

ونخطئ إذا اعتقدنا أن المعنى الأستطيقي المحض للوجود القائم على فكرة اكتشاف البراهمان هو المصدر الأعلى للسعادة، وأن البحث عن علاقات العلية، طوال الحياة، ليس إلا تمرينا عديم الجدوى ، وهو ممارسة أوحى بها الجهل *avidya* أو فقدان الذاكرة، كما نخطئ إذا اعتقدنا أن هذه الأفكار لم ترفض قط ولم يحتج عليها. وهكذا مثلا قد تقدم كوماريلابهاتا Kumarila Bhatta ببيان متبعا المدرسة القائلة بالفكر ميمامسا: *mimamsa*، بأنه من السّخف أن نعتبر البراهمان كيقين في غياب كل دليل حسي وسأل: «إذا لم يكن أحد قط قد رأى الإله، قبل أن يخلق العالم، فكيف يمكن أن نثبت بأنه هو علته؟»

والسؤال عن أصل وجود الكون يهم عند إعداد معاني الحقيقة كما يهم عند إعداد غايتها. فالفكر (ميمامسا) عند كوماريلا، مثله مثل المدرسة النحوية التي كانت معاصرة له، والتي كان يقوم بتنشيطها بهارتريهاري Bhartrihari ، كانا قد تنازعا حول هذه الرهانات، وتناقشا نقاشا فلسفيا عميقا حول السياق الشفوي للحقيقة وحول إدراكها. ولقد كان بهارتريهاري الشخصية المهيمنة للنحاة الفلاسفة في عصره ممن ينصرون وجها من وجوه نظرية سبهوتا. وتقول هذه النظرية في مذهب النحويين بأن الألفاظ ليست فقط

مجرد مجموعة أو سلسلة متوالية من التصويتات الفونطيقية، وإنما علامات تسمح لنا أن نتعرف على المعنى، غير أن وجود المعنى سابق على الناحية الفونطيقية، إذن فهو مماثل للمتواليات الصوتية، وإن كان يجاوز التمثل الفونطيقي، ولفظ المعنى سبهوتا هو الحد الذي يستعمله النحاة الفيكرانا *vaiyakarana*، ليدلّوا به على ما يوجد من دلالة في صورة سابقة على التلفظ الأبدي، وعند بهارتريهاري فإن مفهوم الزمان *kala* مرتبط أشد الارتباط بمفهوم المعنى سبهوتا. وكلاهما يظهران على نحو متقطع في اللغة، ويتعلقان معا بالمدة الزمنية، والمتواليات، ولكن وجودهما في ماهيته غير متقطع، وإذن فهو أبدي. الزمان مثله مثل المعرفة الإنسانية، أصله موجود في كالا، وهذا زمان يدخل فيه المعنى النحوي، والدلالة بهذا الاعتبار يوجد أصلها في سبهوتا. وكما أن سبهوتا تمنح العناصر المادية للغة وتهيؤها ببنيات معرفية، فإن كالا *kala* تثبت بنيات معرفية للأجزاء الزمانية التي تدركها في تسلسل أحداث الحياة الإنسانية. ومن الواضح أن الزمان بالنسبة لبهارتريهاري نظيرا للمعاني.

فيما يخص الميماسا، فإن السلسلة التصويتية، وبنية الألفاظ يشكلان حالة وجودية أنطولوجية مطلقة، وتبين متواليات الوحدات الصوتية (الفونيمات) معنى الألفاظ، لكن صفة التتالي هذه ذاتها لا تدل على المعنى أو سبهوتا، فالوصفية لا تجاوز ولا تسبق التعبير الفونطيقي. وكومارلابهاتا يؤكد في سلوكافارتيكا: *Slokavarttika* بأنه حتى إذا لم يكن المعنى في كليته محتملا لم يكن من الضروري أن نطلب كيانا مستقلا للمعنى (سبهوتا) بحيث يكون هذا الكيان التعبير الفونطيقي لسبهوتا. وفي هذه النظرية للمعرفة، مثل نظرية المعرفة عند بهارتريهاري، يكون المعنى مكافئا بكامله للزمان. وقد

انتهى كومارلا، بقوة جداله، أن خلط بين الحدين، وكتب يقول: «إن إمكان الولوج إلى نقطة متقدمة من مكان ما يصبح السبب في الدخول إلى نقطة تالية. . . لأن لحظات الحركة تنتهي إلى أن تقودك إلى المكان المقصود».

وعند وسط الألف الأولى من القرن الميلادي، كان المجتمع الهندي قد اكتسب جميع خصائصه الجوهرية. فلقد تأسست إمبراطوريات قوية، وانقسم المجتمع إلى مدن وقرى، وهكذا تفرق المجتمع إلى طوائف وطبقات، وكان ظهور التراتبية الاقتصادية والاجتماعية ظهورا متعسفا، فاستقرت هذه التراتبية واتخذت مكانها وصاغ أصحاب الشاسترا *shastra* تعاليمهم وقدسوها، وجعلوها متغيرة حسب الطائفة والجنس والذكر والأنثى، وحسب قواعد الإرث والسلالة والعشيرة مما هو مترسخ في العقول، ومع أن تيارات جديدة من التفكير لم ينقطع إنشاؤها وتكوينها في الأشرامات *ashram* والشالات *shala* والجامعات والمدارس، وإذن فإن هذه التيارات لم تغير حياة الناس ولا معتقداتهم تغييرا جذريا، على نحو ما فعلت في الماضي الأوبانيشاد، بتغيير الفكر البوذي أو الملاحم الكبرى. وإذا انشغل النحاة وفلاسفة الميمامسا بمناقشة طبيعة الزمان والمعاني والعالم والحقيقة، فإن المذاهب القديمة لم تختف قط، وقد كان الأدباء والشعراء عندنا ينتجون أعمالهم يأخذون من هذا الخليط للمعاني والأفكار.

ويعتبر كاليداسا: Kalidasa بدون شك من أكبر الشعراء والكتاب الدراميين ذيوع شهرة في الهند القديمة وكتابه أبهينان شاكونتلا Abhignan Shakuntala يحكي عشق الأمير دوشيانتا Dushyanta لشكونتلا محبوبته: وهي فتاة صغيرة ذات جمال إلهي تربت في العزلة والانفراد. فلقد رآها هذا الأمير عند رجوعه من

شن حملة عسكرية جند فيها لمحاربة الأبالسة والشياطين ولحماية الآلهة فما أن رآها حتى وقع في حبها فتزوجها سرا ثم تركها في وحدتها وانعزالها، وكان قد وعدها بأن يلحقها بقصره. وقد غرقت الفتاة شاكونتلا في خواطرها وتأملاتها حوله، حتى أنساها ذلك أن تستقبل استقبالا حسنا أحد الحكماء rishi ممن زاروها. ولما لم تستطع شاكونتلا صبرا على فراق حبيبها زمنا طويلا، انطلقت لتلتحق به، وقد كانت حاملة منه وعندما كانت في طريقها إليه تعبر نهرا، ضاع منها فيه خاتمها التي كان قد أهداها إليها، والتي يمكن أن تستدل بها على هويتها. وعندما وصلت إلى القصر، لم يتعرف الأمير دوشيانتا على معشوقته إذ أنها لم تتمكن من أن تقدم له الدليل على زواجهما فكان من الضروري حينئذ أن يكون هناك تدخل إلهي حتى يستعيد الأمير ذكرى فتاته، ويعترف له بها زوجة شرعية.

في هذه الرواية كما يحكيها كاليداسا - وكما في ردود أفعال الجمهور أثناء القرون السبعة عشر المنصرمة منذ ذلك الوقت - لم يكد يوبخ دوشيانتا على ما سببه من حزن عميق لمعشوقته بل قد ظهر نكرانه لها كفقدان عابر للذاكرة أكثر منه تنكرا للحقيقة. والفكرة القائلة، بأن «الحقيقة تنتصر» هي فكرة واضحة بذاتها في الذهنية الهندية التي كونتها الأوبانيشاد والملاحم، ومن ثم فإن النفي المؤقت للحقيقة لا يعتبر خطيئة.

ومن دون شك، فإن الجهل بهذه النظريات العقلية، من جانب الجمهور الغفير ومن طيف المذاهب الفلسفية الأخرى هو الذي قاد شانكارا Shankara في القرن الثامن إلى أن يعيد إحياء الشاسترا وأن يبنيها نسقا فلسفيا قائما على فكرة أن العالم خلقته طاقة حرة ذات قوانين من العلية والزمان. ومرة أخرى، فإن جوهر الوجود، كما وضعه مفكرو الأوبانيشاد، هو الذي يسمح بأن نعرف الحقيقة، إلا

أنه في اعتبار شانكارا أن الحقيقة تتحدى كل تعريف. وفي هذا العهد، كان التفكير الميتافيزيقي قد صار متحجرا حتى أنه، من صرامته المنطقية، قد أحدث عدة اعتراضات قامت على الحكمة الشعبية. وهكذا انفتح عصر جديد لفهم الحقيقة.

وابتداء من القرن الحادي عشر، أصابت أشكال الثقافات الكلاسيكية التي تطورت بين القرن الثالث والعاشر، تحولات أعظمها كان ظهور لغات عدة أو *basha* في مجموع شبه القارة. وقد عبرت هذه اللغات الباشا عن طموحات إقليمية وبدع وزندقات كرد فعل ضد هيمنة اللغة السنسكريتية وثقافتها. وهكذا، في الشمال، فإن اللهجات الإقليمية المعروفة تحت اسم أبابهارامسا Apabhramsa تكونت عنها لغات متمايزة. فاللهجة الهندوآرية المتمركزة شرقا انقسمت في القرن العاشر إلى البانغلا bangla والأوريا oriya، ثم في القرن الثالث عشر أنتجت البانغلا الساميا وتفرعت اللهجة الشمالية الغربية إلى الكشميرية (القرن الثالث عشر) والسندية (القرن الخامس عشر)، والبنجابية (القرن الخامس عشر) أما اللهجة المتمركزة في الغرب، فقد تفرعت إلى الهندي (وهي ذاتها تفرعت إلى عدة لهجات متمايزة إلى غاية القرن التاسع عشر) وإلى الجيجارتي والماراثي (من القرن الحادي عشر) وتفاعلت أسرة اللهجات الهندية وقد صارت مستقلة في القرن الرابع عشر، مع اللغات الإسلامية وبخاصة مع الفارسية التي كان يتحدث بها في الهند من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، ونشأ عنها، في القرن الثالث عشر، الأوردية، وكانت لغة البلاط المدعوة إلى أن تصير فيما بعد، لغة أدبية عظيمة. وفي جنوب البلاد حدثت ظاهرة مماثلة في مواجهة التامول التي انفصلت عنها التيلوجو telugu في القرن الحادي عشر، بعد تاريخ مشترك يقرب نصف ألف سنة ولكن

في القرن الخامس صارت لهجة الكنّدا kannada لهجة مستقلة للتامول وكلاهما قد أحدثا مالايلام malayalam تسعة قرون فيما بعد.

وظهور الفرق الدينية مرتبط أشد الارتباط بظهور هذه اللغات المعاصرة. وطوال ستة قرون تقريبا بين القرن الحادي عشر والسادس عشر، عرفت الهند إبداعية مدهشة أدبية وفلسفية نتج عنها عدة شعراء متصوفة. وكان بازاف شوار Basaveshwar يؤلف في لغات الكندا والكبير Kabir والميرا mira وكان توكارام Tukaram يؤلف في المارثي ونارسي مهتا Narsi Mehta في الجوجاراتي وناناك Nanak في البنجاب، ولا نستطيع أن نذكر سائر أصناف الشعراء الصغار الذين كانوا يتثقفون بأشكال جديدة من البهجان *bhajan* والكيرتان *kirtan*، وبمقطوعات بطولية ودرامية معبرة للجمهور عن فلسفة جديدة، وعن المساواة وعن الوجود، وطوال الآلاف السابقة، فإن المعرفة والدراسة اللتين كانتا تخصصان للبراهمان وحدهم لم تكونا تعلمان إلا في الأشرام وفي المدارس، ومن الآن فصاعدا صارت المعرفة والدراسة في متناول أولئك الذين ينتجون ويحرثون الأرض.

لقد ألح الشعراء الصوفيون على الفكرة القائلة بأنه إذا كان البراهمان حاضرا في كل شيء، فإن كل شيء يكون حينئذ مقدسا أيضا، مثله مثل البراهمان. ومن ثم فإن كل نشاط حتى ولو كان مبتذلا فإنه يكون أثمن من تأمل الحكيم *rishi* أو دراسة الشاستري *shastri*. وإذن ليس من الضروري أن يحتقر الإنسان الحياة وأن يدير ظهره عنها حتى يكتشف ماهيتها ودلالتها، وهذه الفلسفة الجديدة التي صارت فيها الحقيقة من مهمة الوعي بالمعنى الأخلاقي لهذا اللفظ قد اتخذت اسم البهاكتي *Bhakti* أي إخلاص العبادة.

ولما كانت هذه الفلسفة قد ملت من فلسفة الهرطقة العقلانية المجردة، ومن النزعة الصوفية المنافية للحياة، فإنها قد بينت، بالعكس من ذلك، احتراما لكل ما هو معاش يوميا. وفي رأيها، أن القيم العليا للحياة ينبغي أن تطبق في الممارسة، ويكون الفكر عبثا إذا لم يتجل في الفعل، وينعكس في العمل، وإن انسجام الفكر والعمل هو الذي يدل على الحقيقة.

وفي فترة البهاكتي (إخلاص العبادة)، أعلن، وللمرة الأولى اتحاد البراهمان والدارما أي نموذج التأمل الأوبانيشاد والمثال النموذجي البوذي للمعاناة، أقول أعلن هذا الاتحاد كهدف للحياة. وهكذا استوعبت البهاكتي، واستدمج وشخّص المعنى القديم للحقيقة. والفلاسفة القائلون بإخلاص العبادة (البهاكتي) أثبتوا بأن الحقيقة لكي تستحق هذا الاسم ينبغي أن تصاحب الكارونا: *karuna*، وهي المعاناة والحب، ومن يملك هذه الصفات يكون معلم *satguru* الحقيقة. والبهاكتا هو الذي يبحث عن الحقيقة، وهو مدعو أن يخلص جسما وروحا إلى الجورو *guru*. والجسم حاضر في هذا البحث حتى أن الإخلاص البهاكتي لمعلمه قد يفهم منه التعلق الجنسي ، وهكذا فإن ميرا Mira الذي جعل من كريشنا معلمه قد اعتبر وكأنه زوجته. ومن هذا العصر، وعلى نحو بارز، أسهم البهاكتي في نقض التصور المجرد مما تحتوي عليه الأوبانيشاد وبخاصة في تصورها عن الحقيقة اللاشخصية والتي لا يمكن تعريفها، وكانت هجمته من القوة بحيث وجه سائر الطبقات نحو لاهوت بدون تمييز مجتمعي توجيها جذريا فأحدث عدة حركات محلية، وكان لها وقعها وأثرها ولا يزال كذلك. وتوصف هذه الحركات عموما «بالفرق الطائفية»، (وإن كان هذا الاصطلاح يشمل الافتتان العجيب للجمهور الهندي إزاءها).

وتوجد في الثقافة الهندية ثلاثة مظاهر جماعية عن النزعة اللاعقلية: الشعائر التي مصدرها الأساسي في الممارسة الفيدية، والأعياد المرتبطة أساسا بالفصول ثم الزيارة الياترا *yatra*، التي تؤبد الرؤية الفلسفية والأخلاقية للفرق. وهذه الزيارات أشبه ما تكون بالحج مما يقصده عدد غفير من الأشخاص، وهم يقطعون مسافة قصيرة نسبيا. وأمثلة لهذه الظاهرة المجتمعية قد تكون الغاري عند بادهاربور Pandharpur في مهاراشترا Maharashtra، وأصحاب الياترا عند ياجانات في الهند كلها، ويشارك في هذه الظاهرة ملايين الهنود في استقلال عن طوائفهم وجنسهم وانتمائهم العرقي والديني، مما تنشأ عنه في هذه الصورة فرقة خاصة. ويقوم الحج على اعتقاد بأن كل أحد يمكنه أن يكتشف الإله والحقيقة عندما يقتسم البهاكتي الكلي تعليم قديس ما. . . فالحقيقة في جوهرها تنتمي إلى من هو مستعد للخضوع والامتثال لها. وهذا الاعتقاد، في الهند في يومنا هذا، يضل حيا وعلى حاله كما كان طوال الألفية التي رأى نشأته فيها. والفرق المرتبطة بالبهاكتي كانت تمثل القوى الكبرى لتحرير الجمهور الهندي من التصور غير الشخصي واللامادي والمجرد للحقيقة الخاصة بالتفكير الهندي الكلاسيكي الذي تروج له اللغة السنسكريتية وحدها. وبهذا المعنى فإن الحركة الباهاكتية كانت تحقيقا للمثال البوذي الخاضع للحقيقة حتى ولو كانت موضوعات الإخلاص التي أذاعها شعراء الصوفية هي بطبيعة الأمر الراما Rama «الشخص الأمثل» وكريستا الموجودين في الملاحم، وكذلك فإن العالم التصوري الذي تطور فيه هذان الشخصان ظل متجذرا في فكر الأوبانيشاد. وإذن فإن مفهوم الحقيقة التي أشاعها الباهاكتي يشكل في ذات الوقت تركيبا فلسفيا جامعا، وفعلا دالا على الترابط المجتمعي.

وفي بداية القرن السادس عشر جذبت الهند أنظار الرجال والتجار الأوربيين. وقد تأسست الهند الشرقية في بداية القرن السابع عشر، وأثبتت قوتها العسكرية في منتصف القرن التالي، وحكم التاج البريطاني البلد من سنة 1858 إلى سنة 1947. وطوال هذه الفترة الاستعمارية أصاب ميادين المعرفة، على نحو محتوم، تحول، ومن خاصية هذا التحول الجذري هو أن المكتوب أدى منذ ذلك الوقت، في الثقافة الهندية، ولازال يؤدي، دورا لم يكن له قط فيما مضى. وصحيح أن العقود والقوانين المكتوبة كانت قد أصبحت شائعة تحت أنواع الهيمنة الإسلامية، وبخاصة ابتداء من القرن الثالث عشر، عندما انتشر استعمال الورق، إلا أن الحياة المادية لم تكن قط متعلقة بالكتابة إلا تحت السيطرة الاستعمارية. وفي حين كانت الناحية الشفوية طوال العهد الإسلامي ، مقبولة دائما، فإن القانون الاستعماري فضل، على نحو واضح، الحق المكتوب وأعطاه الأولوية على العقد الشفوي. وكذلك فإن الوظائف العمومية لم يعد الالتحاق بها ممكنا إلا لمن تلقوا تعليما مدرسيا حسب الشكل المتعارف. ولقد واجه المعمرون الإنجليز صعوبة لغوية. فلقد احتاجوا إلى الهنود ليعينوهم في إدارة البلاد، واحتاج الهنود إلى أن يكون لهم إلمام بالإنجليزية، إلا أن تحصيل اللغة الإنجليزية لم يرسخ تقليدا للتعلم الشفوي وحينئذ اكتسبت الكتابة والطباعة أهمية قصوى في إنتاج الثقافة، وكان لا محالة أن ارتبطت الحقيقة بتمثيلها كتابة وطباعة. وكانت الشهادة أمام المحاكم، لكي تتخذ القيمة الشرعية ينبغي أن تثبت بالقسم والحلف الذي قد يؤدَّى على الإنجيل أو القرآن الكريم أو الجينا. وعلى هذا فإن الحقيقة الشفوية قد اتخذت صفة الشرعية من الشكل المكتوب الصادر من النصوص المقدسة، ومما له دلالته أن معظم البراهمان

المنتمين إلى الجيل الأول من الهنود كانوا قد نالوا حظهم من التعليم الاستعماري الإنجليزي واختاروا سلك القضاء.

وكان هذا التطور محملا بتهديدات للتقليد الشفوي لدى الأميين وغير المثقفين. إلا أنه يجب أن نفرق بين التقليد الشفوي عند من يتعلمون أن يستظهروا تعاليم الفيدا، والنصوص ذات الترتيب الطقوسي الدينية الأخرى. وبين تقليد البهاكتا من أعضاء الفرق المتبعة للمتصوفة في القرون الوسطى. لقد كان البراهمان دائما على علم بالقراءة والكتابة، وكان تعليمهم الشفوي معبرا عن اهتمامهم بصفاء النطق والترتيل والتلحين الموسيقي للكتب المقدسة. ومن جهة أخرى فإن طبقة البهاكتي كانت قليلة الإلمام بالكتابة. وعندما أسس البريطانيون في الهند المدارس المعاصرة والجامعات، فإن هذه المدارس لم تلبث أن صبت وصيغت بسهولة في قالب، في حين صادفت الجامعات صعوبة في أن تحذو حذو المدارس بسبب العبء والوضع الاقتصادي والظروف القروية، ومع أن التربية الجديدة بشرت بوعد الحراك المجتمعي فإن بنية الطائفية اتخذت طابع التمييز الطبقي فضلا عن كونها منغلقة. وقد أدت الحقيقة ككتابة أو بالعكس الكتابة كحقيقة دورا مهما يتمثل في تشكيل طبقات القرن التاسع عشر، وكانت حركة التحرر التي طرحها البهاكتي قد تراجعت تحت الفترة الاستعمارية، وإذن لا شيء يدعو إلى الاستغراب أن نرى أن من تزعم المعركة من أجل تحرير الهند لم ينفك طوال حياته يجعل من الحقيقة سلاحه القاطع، وهو المقاومة السلبية وبيداغوجيتها، موهانداس كارمشاند غاندي المسمى مهاتما، لم ينفك يشير أن الحرية ستكون خالية من المعنى إذا كان الذين يبحثون عنها لم يستدمجوا الحقيقة والمقاومة السلبية استدماجا كليا. وغالبا ما نتجاهل أن غاندي وضع الحقيقة قبل مبدأ عدم العنف أو المقاومة

السلبية ذاتها. ومما له دلالته أنه اختار أن يعطي عنوانا لتسجيل سيرته الذاتية (تجارب عن الحقيقة)، غير أنه لكي نفهم هذا الكتاب يجب أيضا أن نرجع إلى عمله هند سفاراج Hind Svaraj، وهو سابق على عمله النضالي في الهند. والحجة الأساسية في هند سفاراج هي أن الحرية السياسية لا معنى لها إذا كان من يطلبونها سيصبحون نسخة مطابقة للمستعمرين، ولقد غير من نغمة الحديث السياسي المعاصر، عندما سلم بأن المعركة من أجل الحرية هي حركة كلية، إذ ينبغي أن يتعلم منها المناضل رباطة الجأش وضبط النفس، وبعبارة أخرى فإن ضبط النفس سفاراج هي ما يجعل من الشخص ساتيا جراهي: *Satyagrahi*، وأن الحرية تقوم على الحقيقة وعلى ضبط النفس. وعندما ألف كتابه (تجارب عن الحقيقة) فهو قد شرع يكتب كيف أنه هو ذاته قد ملك، ولو على نحو ناقص، التحكم في رغباته، وكيف أنه بحث كي يصير ساتياجراهي مثالي.

إن هذه السيرة الذاتية هي بالتأكيد قصة صحيحة عن حياة أعظم زعيم من الزعماء الذين عرفهم العالم، ولكنها سيرة حملت بوجه خاص فكرة الحقيقة كحرية. ولقد كان تأثير غاندي على المجتمع الهندي قويا، فناصره الناس العاديون بإرادتهم وطوعا أثناء سنوات طويلة من الكفاح من أجل الحرية ومن أجل مثاله عن الساتيا جراهي. غير أن اتساع هذا التأثير ذاته وانتشاره يفسر بدون شك بأنه لا أحد غيره استطاع أن يتجه على النحو نفسه إلى قلوب الهنديين. فلغاندي ملايين من الأتباع، ولكن لا يعادله أحد إذ جاز التعبير. وتصور الحقيقة الراسخ الجذور في عدم العنف، والتمكن من اكتساب الحرية عن طريق تهذيب النفس، تحول بعد موته إلى مجرد سلاح سياسي مصيره إشباع الرغبات الجامحة للسلطة، بل لقد انتهت الساتيا جراهي، في سنوات بعد غاندي، إلى أن تدل على

إظهار القوة السياسية. غير أنه في المجال السياسي، على نحو أقل منه في مجال التحكم التكنولوجي للدوافع الاجتماعية، كان تفكير غاندي قد عانى من ضروب الإنكار والفشل. ومع أن بعض الأحزاب أو الجماعات السياسية لا تزال اليوم تقسم بالإخلاص للمثل الغاندية عن الحقيقة والمقاومة السلبية، فلم يرتفع صوت ناقد لفضح التحكم الذي تمارسه التكنولوجيا. ومفهوم الاستقلال الذاتي، إن كان قد تأسس على تربية الجسم التي تهدف إلى تحريره من تبعيته للرفاهية المادية، فإنه لم يعد له من ناصر ومدافع في الهند باستثناء بعض الجماعات الباطنية التي تبحث عن كَسب خلاصها على هذا النحو، والحقيقة كما فهمها غاندي قد أطرحت منذ الآن فصاعدا في المجتمع الهندي.

لم يحمل الاستقلال إلى الهند اقتصادا توجهه الدولة فحسب، وإنما حمل مشاريع ضخمة للتنمية، وإضفاء صفة التحضر والمدنية على الضواحي على نحو متسارع، ونقلة ديموغرافية، كما أنه فاقم من عدم المساواة الاقتصادية وكذلك النزعة الشوفينية. وأيضا قد زود هذا الاستقلال الهند بتكنولوجيا قادرة على إنتاج عالم من الخيال المرتبط بالصناعة السينمائية.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كانت الآداب مثلها مثل المسرح قد اكتسبت شعبية كبيرة في الهند، وكان الصراع من أجل التحرّر الوطني قد أعطى إلى التصوير الفوتوغرافي مكانة جوهرية في المنشورات المطبوعة، وكان أثر الفن الغربي قد نفخ في فن التصوير حياة جديدة. وجميع هذه الفنون، من آداب، وتصوير ومسرح، وتصوير فوتوغرافي نشأ عنها جميعا صناعة هندسية للسينما التي صارت قوية جدا منذ السنوات التي أعقبت الاستقلال. وقد كان للسينما وقع الأثر المنوم على الطبقات الشعبية بل قد ارتفع

هذا الأثر عن طريق الاعتماد على الموسيقى والغناء اللذين كانا دائما يسحران الفكر الهندي.

وفي بلد أرهقه الانفجار الديموغرافي واستنزف خيراته الاستغلال الاستعماري الطويل الأمد، كان كل هروب وراء الواقع الكئيب مقبولا ومرحبا به. وهذا الواقع المكون من مادة صلبة شفافة هي celluloïd السيلولويد هو الذي كان قد استولى على المخيل الشعبي حتى أن سائر الطبقات الشعبية قد انتهى بها الأمر - وهذا أمر قد لا يفهمه غير الهندي - إلى ألا تشعر بالانفعالات، مثل الحزن، الفرح، والكراهية، أو الوجد إلا بواسطة التعبير عنها تعبيرا سينماتوغرافيا، لا يمكن تجنبه. وهذا صحيح بوجه خاص في المناطق الحضرية وشبه الحضرية، إلا أنه جعل يمس القرى. وإنه في سنوات 1980 كان قد ظهر في المدن الصغيرة، ولدى بعض الطبقات المتوسطة التلفزيون ومعه دعوته المغرية إلى الاحتفاء العظيم بالعولمة التي تعد بالإشباع المباشر. وهكذا فإن التخيلات المتوهمة مما هي معروضة كواقع، في تقاطر الأزياء وتتابعها، وضروب الإشهار، وانتشار الصور الأيقونية عن السعادة، كل هذا قد غزا العقل الهندي وبذر فيه معنى جديدا عن الحقيقية، حيث إن هذا النوع من الحقيقة لا يرتبط بعلاقة مفترضة مع العالم الظاهراتي، إن هذه الحقيقة حاضرة في كل شيء، ويمكن أن نركبها كيفما اتفق بشرط أن تبقى محافظة على قدرة الإبهار وجذب الانتباه إذ مثل هذه الحقيقة تحب التظاهر وشد الانتباه وتملك مباشرة وعي الفرد، ومن ثم لا تقتضي منه بحثا سادهانا *Sadhana*، ولا تجربة ولا معاناة أو تأملا. إن هذه حقيقة مستعدة دائما أن تخدم وأن تملك الناس وأن تغزوهم وأن تسلب عقولهم، إنها حقيقة لا تطلب بل هي التي تبحث عنك لتجدك.

إن الحقيقة المفترضة مما يخلقه عالم براق لماع بصور تعرض علينا بدون توقف وسيطا إليكترونيا وصورا فوتوغرافية هي حقيقة تمثل الانتصار الفريد للصورة الأيقونية، على المتخيل ، فهي تعرض رسوما أيقونية لها من الكمال ما تخاله العين أنه الحقائق المطلقة في حين يعلم الفكر على نحو تام أنها مصنوعة ومزورة، فالهند وقد صارت تحت وطأة العولمة، وتفخر بأنها حرة أو يلذ لها انتشار هذه الأحلام الزائفة والمصطنعة التي انتهت إلى أن تقبل أن ما ليس واقعيا، إذا تصنع، أمكن أن يصير الحقيقة.

إن الهند في أعيادها وفي تطواف حجيجها، وفي معاركها وكوارثها، وصراع طوائفها وطبقاتها وبرلمانها، ومدارسها، وأسواقها، ومعابدها، ومدنها وصحفها، وصالوناتها، هذه الهند جعلت جميع معاني الحقيقة مما تراكم خلال ثلاثة آلاف سنة متساكنة ومتعايشة مع بعضها البعض. والحقيقة اليوم بالنسبة للهندي هي في ذات الوقت براهمان، ودارما وألم وشابدا *shabda* وفن وبهاكتي وحرية ووهم، إلا أن الحقيقة ليست أبدا إلا معنى يجب أن تأخذه كما هو.

أمريكا

قيمة الصدق والحقيقة في الفكر الأمريكي

دوجلاس باتيرسن

عادة في الولايات المتحدة (ولربما في أماكن أخرى من العالم) فإن الصياغة «س صادقة» بالنسبة للفكر والخطاب المتداول، تقبل أو تنكر أو تسند صحة إثبات العبارة المتلفظ بها سابقا. وإذا قال لك أحد من الناس، «هو يجهل إحساس إليزابيث Elizabeth، إن ماريا Mary برهنت على عدم الإحساس»، فيمكنك أن ترد عليه: «هذا ليس صحيحا، فكيف أمكن لها أن تعرفها» أو يجوز أن تقول: «هذا صحيح، ولكن بالنظر إلى الظروف والملابسات، فإني أرى أن لها عذرها» وعندما نثبت التلفظ بالعبارة السابقة بكونها صادقة أو كاذبة، فإنه يمكن أن نعبر عن اتفاقنا أو اختلافنا بدون أن ننكر ذلك على نحو تام مما سيكون مملا.

والصياغة: «س صادقة» فضلا عن امتياز أنها تجنبنا التكرر، فهي تؤكد بوجه خاص القوة التعبيرية للخطاب، لأنها تسمح لنا أن ندعي ما لم نستطع أن نصرح به علانية. ولنفترض أن المسمى كورت Kurt قال في مكالمة تلفونية: "Es schniet im Berlin heute" فأجبته: «لأن هذا صحيح، فقد أثبت بدوره أن الثلج ساقط اليوم في برلين، حتى ولو كنت لا أفهم جيدا الألمانية. وإذا قالت

أستـاذة الأدب الـهيـلـيـنـة إلـيـن Ellen : «John est un aoriste athématique secondaire» [إن جون هو موضوع مبهم ثانوي]، فأجبتها: «هذا صحيح»، فإني أكون قد صادقت على الإثبات حتى ولو لم تكن لي فكرة عن «الموضوع المبهم الثانوي»، وعلى هذا فإن مفهوم الصدق (= الحقيقة) يكون مناسبا ومريحا متى أردنا أن نتحمل آراء الغير وأقاويله بدون أن نعرف ماذا قال: (إذ أني لما كنت متأثرا بكفاءة إلين فإني أستطيع أن أؤكد بأن كل ما قالته في محاضرتها يكون صحيحا) وحتى إذا لم أكن حاضرا أو لم أتذكر مجمل أقوالها، فإني أستطيع حينئذ أن أدعي الحصول على سلسلة من العبارات عن الإغريقية القديمة، مخاطرا بأن أشيع أخطاء في الحالة التي تكون قد غلّطت هي فيها.

وإذن يمكن أن أقول إن العلاقة بين التلفظ بالعبارة واحتمالات وقوعها في الاستعمال الذي أتينا على ذكره تكون دائما صحيحة. وإذا اعتبر التلفظ بالعبارة صحيحا، مثلا «توجد باريس في فرنسا» فإن اقتضاءها يكون حينئذ صحيحا أيضا وهذا يجري كذلك في الاتجاه المعاكس، فإذا كان التلفظ بالعبارة «يوجد جون في منزله» صحيحا، فإن جون يكون حينئذ في منزله. ويصعب أن نساند الرأي بأن التلفظ المذكور يصدق إذا لم يكن جون موجودا في منزله، لأنه يدل على وجوده فيه.

وإذا اقتصرنا على المستوى الأكثر مباشرة واعتيادا من الفكر الأمريكي، وجدنا أن هذه الوظيفة التعبيرية للصياغة «س صادقة» هي التي تهمنا. لكن استعمال الصياغة والمعاني التي ترتبط بها يتغير رأسا على عقب متى دفع الأمريكيون إلى التفكير في دلالة إسناد قيمة الصدق. ويكفي أن نلاحظ ما يحدث متى حصل تناقض بين إثبات كون هذه العبارة صحيحة وبين التصورات التي تؤخذ بدون تأمل

ويغلب تداولها. وهذا أمر يمكن التأكد منه على وجه خاص أثناء إلقاء محاضرة في الفلسفة. وفي مثل هذا السياق، اتخذ مكاني (مفترضا أن طلبتي يكونون عينة يمكن اعتبارها على وجه كاف تمثيلية حتى أستطيع أن أستنتج منها نتائج عامة فيما يخص المفهوم «العادي» للحقيقة في الولايات المتحدة، انطلاقا مما نراه في محاضرات الفلسفة من السلك الأول الجامعي. وبطبيعة الأمور فإن «المعاهد» والكليات الأمريكية قد لا يمثلون من ناحية أخرى الشعب الأمريكي، إلا أني أزعم فيما يخص مفهوم قيمة الصدق، فإن فرضيتي راجحة الاحتمال). ومما له دلالته البالغة في صف الدراسة، فإن العلاقة، هي تلقائية فوق ذلك- بين التلفظ بعبارة معينة وإثبات كونها صادقة - والعكس صحيح: كلما خضعت للتفكير، كلما وقع الشك فيها. ومع أن الطلبة يميلون إلى القول مثلا بأن القسوة المجانية غير أخلاقية فإنهم يكرهون أن يسندوها صراحة، وكلما أدركوا ترددهم إزاء هذه النقطة فقد تعمم هذه الحيرة على العبارات العلمية وعلى المعارف المنقولة بالسماع والتقليد، بل تعمم أحيانا في حالات قصوى على تأكيدات ترتيب الأشياء الموجودة داخل حجرة الفصل الدراسي. وعندما يسأل الطلبة على نحو صريح عن حقيقة اعتقاداتهم، فإن كثيرين منهم يعانون من قوة التردد في أن يفصحوا عنها. وأظن أنهم يشعرون بأنه يكون من «الكبر» أن يدّعي الإنسان صدق ما يقول، لأنه من حقنا أن نقول ما نفكر فيه، ولكن من مجاوزة حقوقنا أن نؤكد، فوق ذلك، أن ما نفكر فيه صحيح. إذ هذا الوضع يناقض الإسناد المتهور لقيمة الصدق، أو للحقيقة، كما يسود في الحياة اليومية التي تكون فيها صياغة العبارات وإثبات صدقها متكافئين من الناحية العملية وقد يقال بالأولى في الفصل الدراسي «إن هذا صحيح بالنسبة لي، ولكن من الممكن ألا يكون

صحيحا بالنسبة إليك (فالعبارة) س بالنسبة إلي صحيحة، ولربما لا تكون كذلك بالنسبة إليك» تدل حينئذ على ما هو أقوى من قولي «إني أعتقد في س، وأنت لا تعتقد فيها» ولكن على ما هو أضعف من قولي: «إني على صواب، وإنك لعلى خطأ» أو «ما أقوله أنا يصح، وما تقوله أنت لا يصح» فعند الأمريكيين إن الحقيقة التأملية تبحث عن وسط عادل بين الرأي والواقع.

عندنا هنا، ما يشبه، عنصر مفتاح لفهم الثقافة السياسية الأمريكية، فإذا لم يكن محور التقييم في الأساس إما (صادقا أو كاذبا) وإنما (صادق بالنسبة لي، لا بالنسبة إليك) لزم من ذلك أن كل مناقشة أخلاقية وسياسية تكون بدون نتيجة، بل مشبوهة من الناحية الأخلاقية. وحينما ننفي كل إمكانية لوجود معيار مشترك لتقييم الحقيقة، يصير من غير المفيد بتاتا أن نناقش موضوعا ما، أو أن نأمل في مخرج لنقاشنا. ومن هنا كان الاقتناع القائل بأن الالتزام بالدخول في مجادلة حجاجية مع بعض الناس أشبه بالاعتداء على حقوقهم السياسية، والأخلاقية، وكما لاحظت عند كثير من الطلبة فإنه يكون من غير الملائم إطلاقا بالنسبة للأمريكي أن يظهر اختلافه مع مخاطب ما، ولا أن يعارض صحة تأكيداته. وفي رأي الأمريكيين، بأنه إذا كان لكل أحد الحق في أن يعبّر عن آرائه، فإن جميع الآراء تكون حينئذ متساوية الصحة، وليس لأحد الحق في أن يدّعي أن غيره مخطئ، كما لو أن التعديل الأول في دستور الولايات المتحدة بأن يثبت عدم وجود أي معنى موضوعي للصدق أو الكذب، أولى من أن يقول بأن الحكومة لا يمكنها أن تمنع المواطنين من أن يعبروا عن آرائهم مما يبدو لهم صادق أو كاذب. وإثبات الاختلاف من وجهة النظر هذه شائعة منتشرة في هذا البلد كشكل من أشكال الرقابة.

وإذا اعتبر النقاش من الوجهة الأخلاقية مشبوها، فذلك قد يحيل، فيما أعتقد، إلى إحساس مختلف يدرك كما لو كان موجها ضد الأمريكي، وكأنه إحساس التفوق على الغير، وأيا كانت مظاهر الكبرياء والمبالغة في تقدير الذات مما يتعاطاه الطلبة خارجا عن إطار الكلية، فإنهم ما إن يعودوا إلى الفصل الدراسي حتى تجدهم يتمسكون بفكرة المساواة، ويمنع بعضهم بعضا من أن يعتقد بأنه أكثر اطلاعا ودراية من جاره، ويفسر هذا النوع من المواقف فراغ النقاش السياسي في الولايات المتحدة، ولنفكر فقط في استعمال لفظ «التحيز» كسبة سياسية في الكونغرس إذ يفترض فيه أن يشير إلى حال أو موقف ممثل (يعبر عن اختلافه مع ما يخدم الوطن على نحو أفضل) وهل هناك علاقة بين هذا النمط من السلوك والأشكال المؤسساتية للنظام السياسي الأمريكي ذي الحزبين اللذين يغلبان عليه، بالرغم من عقمه؟ وهذا مما يصعب تقويمه: إذ السلوكات تدعم النظام، والنظام بدوره يشجع هذه المواقف، مما يعني أن هذا ليس مجرد اتفاق عرضي.

وهذا التصور عن الحقيقة والموضوعية، قد أسميه: (النزعة النسبية الأمريكية الملقنة في الفصل الدراسي) *American Classroom relativism*، وفي هذا النمط من التفكير فإن العبارة «س هي صادقة» تجاوز الوظائف التعبيرية المشار إليها آنفا، إذ لو كان مفهوم الصدق يقتصر عليها، لم يكن وصفه «بالتكبر» دالا على القول: هذا صحيح مثل دلالة (الطلاء! انتبه إليه) أو دلالة (القنبيط الشتوي لذيذ) مما يمكن أن يتأكد حسب الظروف والملابسات. ولكن من أين تأتّى هذا الشعور بالاستنتاج الذي يصاحب عبارة من نحو (إن ما أقوله صحيح) ومن دون شك فإنه التكبر عند كل من يتناسى حدوده ويتعدى اختصاصه ومؤهلاته التي تسمح له بأن

يطالب بشيء ما. فإذا كنت لا أعرف شيئا كثيرا عن السياسة الهولندية، مثلا، فإن الأحرى هو أن أسكت عن هذا الموضوع.

ولكن فيما يكون زهوا أن يزعم شخص أن إثباتا ما صادق، متى لم يظهر كون هذا الإثبات في حد ذاته ادعاءا وزهوا؟ لقد أدرك الطلبة في هذا الموضع نوع من ادعاء غير ملائم، مما لا يقدح في رأيهم في صياغة العبارة وحدها المفروض فيها الصدق: ذلك أن إثبات ما أقوله صادق، وأن لي الحق في قوله، إنما هو تجاوز لحدودي في حين أن التواضع يفهم منه أن كل فرد معرض للخطأ. ويمكنني على وجه قوي أن أقع في الغلط، وإني إذا أكدت : (إن نوعا من القنبيط brocolis الشتوي يكون جيدا)، وأنه ينصح (أن يكون الطلاء يابسا) فقد لا يكون من المناسب إطلاقا أن أضيف هذه العبارات هي صادقة. وبالنسبة للمذهب النسبي المدرسي «الأكاديمي» فإن نظرتنا عن العالم هي دائما جزئية ومشوبة بالأحكام المسبقة، فلا نستطيع أن ننفصل كليا عن تصورات أذواقنا وعن حاجاتنا وعما نكرهه ونشمئز منه، وعما نهواه أو نشتهيه، حتى أن اعتقاداتنا قد تخطئ أحيانا، وتضللنا عواطفنا، وتجعلنا نظرتنا المنجزة عميانا في بعض الأحوال عن الحقائق اليقينية. وفي الواقع، لما كنا معرضين للأخطاء على وجه التأكيد، فلا أحد يستطيع أن يدعي الحقيقة حسب المذهب النسبي المدرسي. والإشكال هو هل هذه النتيجة مبنية على أساس ما؟ ومرة أخرى فإن المذهب النسبي، بفضل هذا الاستنتاج، يقطع كل علاقة، مهما كانت بسيطة، وواضحة في السياقات غير المتأمل فيها، بين صياغة العبارة الملتقط بها، وبين إثبات صدقها. وبالإجمال فكل جملة متلفظ بها هي على نحو قبلي، مدركة من منظور ما، إذ نحن نتحدث دائما من وجهة نظر خاصة. ولكن افتراض الصدق، وبالتالي الحقيقة ليس هو

مجرد تكرار فحسب لما وقع التعبير عنه، وإنما هو الإدراك كمحاولة لاتخاذ «وجهة نظر لا توجد في أي مكان» مما تحدث عنه توماس ناجيل: Thomas Nagel مما يجاوز[1] كل خصوصية وكل تقييد نهائي. وعندما أؤكد بأن ما أقوله صادق فإني أثبت بأني قد ارتقيت إلى ما هو موجود بالمعنى الحقيقي، للفظ الموجود. وإلى حد ما جاوزت الوضع الإنساني. ولما كانت كل عبارة متلفظ بها تتضمن وجهة نظر فردية أي تتضمن جهة منظور ما، فإني أستطيع، فضلا عن ذلك، أن أجزم بأن هذا الشيء هو صحيح بالنسبة إلي.

وليس طلبتي وحدهم الذين يستخلصون هذه النتائج، إذ هناك جزء كبير من تيارات الفكر الأشد تأثيرا في كليات الآداب والعلوم الإنسانية في الولايات المتحدة قد توصل إلى هذه النتيجة نفسها. ويمكن الرجوع في هذه النقطة إلى تحليل فريدريك نيتشه لمعاني الحقيقة والموضوعية في الجزء الثالث من كتابه «نشأة الأخلاق» ونظرا للتأثير القوي لفلسفته فإن هذا سيوضح لنا مفهوم الحقيقة الذي يسود في الجامعة الأمريكية كما يبين العلاقات الموجودة بين الجامعة الأمريكية والمذهب النسبي.

وبالنسبة لنيتشه، تكون المثل العلمية للموضوعية والبحث عن الحقيقة هي التعبير عن نزعة الزهد العميقة للثقافة اليهودية - المسيحية التي تنتج، في نهاية الأمر ذاتها من استبطان واستدماج القسوة الحيوانية عبر تطور الحضارة ويقول:

إن العلم في أيامنا هذه، لا يعتقد في نفسه إطلاقا، وبالأولى في مثاله وأنموذجه الذي يتعالى به، وحيث يكون العلم مستعرا في بحث العاطفة والحب والحقيقة والحمية، فلن يكون مضادا لمثال

---

(1) وهذا هو عنوان كتاب ناجيل Nagel .

الزهد، وإنما بالأولى تجسيده الأكثر حداثة يكون أنبل وأشد سموا.[2]

ولكن ما الذي يسمح لنيتشه أن يعتبر البحث عن الحقيقة كما لو كان شكلا من أشكال نكران الذات؟ ومن أين حصل هذا القلب للغيرية التي بموجبها يكون الإنسان أكثر ضجة - وأكثر حظوظا لأن ينجح - في أن يعرف حقيقة الوجود؟

إنه في أصل التصور النتشوي يوجد الاعتراف بتأويل الأحوال الانفعالية والعقلية مما يوجد كذلك في المذهب النسبي المدرسي أو الأكاديمي باعتبار الحقيقة.

ويتابع كلامه:

[فأن نرى على نحو مغاير، وأن تكون لنا الإرادة لنرى على نحو مغاير، إن هذا هو ما يقتضي فرعا من المعرفة وتمهيدا، وكلا هذين يتطلبان من العقل «موضوعيته» المستقبلية - لا تفهم من الآن فصاعدا «كتأمل خال من المنفعة» (لأن هذا عبث)، وإنما قدرة على أن نضبط الموافق والمخالف، وأن نرتبهما على هوانا لدرجة أننا نستطيع أن نستعمل مجموعة جهات النظر المحتملة والتأويلات العاطفية لصالح المعرفة.

ونتيجة لذلك، أيها الفلاسفة الأعزاء فلنحذر من التخييل التوهمي العتيق والخطير الذي سيسلم بوجود: «ذات عارفة على نحو خالص، فارغة من الإرادة عديمة الانفعال، وغير زمانية» ولنحذر من أفخاخ المفاهيم المتناقضة مثل تناقض «العقل الخالص» و«الروح المطلقة» والمعرفة بالذات، فهذه المفاهيم تتطلب أن نفكر

---

(2) نيتشه، «نشأة الأخلاق».

بعين وجودها مما لا يمكن أن نفكر فيه إطلاقا، إنها عين لا تنظر في أي اتجاه مخصوص، نظرة تكون قواها النشطة والتأويلية مفترضا فيها النقص، لأنها قوى يصير فيها النظر وحده كأنه رؤية شيء ما، وإن ما تطلبه هذه المفاهيم من العين هو المحال، واللامعنى، ذلك أن النظر لا يوجد من جهة المنظور، «والمعرفة» لا توجد إلا من جهة ما ننظر فيه، وكلما تركنا الكلام للعواطف إزاء موضوع ما، كلما استطعنا أن نستعمل أعيننا، وهي أعين مختلفة، لتلاحظ هذا الشيء: وكلما صار مفهومنا كاملا عن هذا الشيء كلما تمت «موضوعيتنا»][3].

ولقد لاحظت بأن هذه المقاطع هي الجزء الوحيد من كتاب «نشأة الأخلاق» الذي يقدره طلبتي، لأنهم وجدوا فيه فضلا عن ذلك المسألة النتشوية عن تاريخ الأخلاقية غير المفهومة وبالأولى المنفرة. وهم قد تعرفوا فيه حتمية المنظور العقلي الذي يشبه كثيرا الأفكار التي يتعاطفون معها.

وفي رأي نيتشه، إنه لكي يدرك الإنسان الموضوعية كما نتصورها في المعتاد، وعلى نحو تقليدي في الغرب يجب أن يخرج الفرد وأن ينسلخ عن جلده الخاص. وتعليقات نيتشه عن الحقيقة في كتاباته المختصرة مثل «للصدق والكذب الخارج عن الأخلاق» تبين هنا أيضا قربه من هذا الفكر الأمريكي التلقائي:

وهكذا عندما يقول:

[فإذا وضعنا جانبا اللغات المختلفة، فقد نلاحظ بأن وظيفة الألفاظ لم تكن قط هي الحقيقة ولا التعبير الدقيق عنها، وإلا لم نكن نعد مثل هذه الكثرة من اللغات «والشيء في ذاته» (وتلك هي

(3) نيتشه، المرجع نفسه.

الحقيقة الخالصة الخالية من النتائج)، يكون بوجه ما غير معقول بالنسبة لمبدعي اللغة، ومن ثمّ لا يستحق بحث كيفية الوصول إليه. وما يستحق الإشارة إنما هو فقط علاقات البشر بالأشياء، وحتى نعبر عن هذه الأشياء فقد نلجأ إلى الاستعارات الأكثر جرأة.][4]

ويضيف: [وإذن ما هي الحقيقة؟ إنها جيش متغير من الاستعارات، والتشبيهات ذات وجه الشبه الإنساني anthropomorphismas. وباختصار إنها مجموعة من العلاقات الإنسانية القوية المتجلية والمتزينة في أبهى الوسائل والأساليب الشعرية والخطابية والتي تظهر بكثرة الاستعمال وطوله، وأن لها صلابة الالتزامات القانونية في أعين الشعب بكامله].[5]

وحتى نصل إلى الحقيقة كان يجب أن نثب وثبة تحررنا من وجهة منظورنا الخاص، والحال أننا لا نفعل شيئا سوى أن نعبّر عن العناصر الذاتية من تجربتنا التي ننسب إليها دلالة متعالية. وإذن فإن البحث عن الحقيقة هو البحث عن أن نتخلص من عواطفنا ونزوعاتنا، وإذا كانت هذه العواطف بالنسبة لنيتشه جوهرية لهويتنا، فإن البحث التقليدي عن الحقيقة يتضمن نكران الذات والتدبير الذاتي. ولكن خلافا للمذهب النسبي والأكاديمي، فإن نيتشه نفسه لا يوحي بأنه يريد أن يصدنا حذرا من كل حكم جازم وقطعي، ولكن بالأحرى كان يريد أن يمتعنا بتعدد وجهات المنظور وتصور غير متسق، وعن طريق المبالغة في زهد موضوعي، فإنه يستبدل بهما فرض الأمر حتى يمسك الثور المحتمل من قرنيه: إذ ما يلزمنا ليس هو جهة منظور لا تتجه إلا جهة معينة، وإنما وجهة نظر تحيط

(4) نيتشه، 1954 ، ص 45-46

(5) المرجع نفسه.

بجميع الجهات أو على الأقل إلى الحد الأقصى من وجهات النظر الممكنة، وبهذه الحالة الذهنية ينبغي على ما أظن، أن تقرأ كتاب «نشأة الأخلاق» إذ هو عوضا عن أن يكون تمرينا سخيفا لعلم الحفريات مما يراه البعض ويدرسه في مكتبه، فإن هذا العمل يراد له أن يهز انخراطنا في وجهات النظر المتواطئة والمتواضعة عن الأخلاقية، وذلك بأن يقترح علينا وجهات نظر أخرى جديدة.

وبعد ذلك يبقى بالنسبة لنيتشه أن مطابقة هذه الوجهات من النظر للأشياء أو حقيقتها ليست هي بدون فائدة على الإطلاق، وإنما لا يمكن أن تكون موضع مساءلة متسقة، وكالحال في مذهب النسبية المدرسي، فقد نستنتج منه بأن ادعاء الحقيقة هو الزعم بتعالي كل منظور إنساني خاص. وهذا يؤدي إلى المحال. ولما كانت هذه النتيجة التي تخطر ببال طلبتي على نحو تلقائي هي التي تدافع عنها النصوص كثيرا مما يدرسه لهم أساتذتهم، عند ما يتحدثون عن «مذهب النسبية المدرسي» فإني سوف أرجع إلى أشكاله العادية منها وذات الصيغة العلمية.

فهل المذهب النسبي المدرسي متسق وهل يمكن أن نساند الرأي القائل بأنه لا شيء صحيح بالمعنى القوي لهذه الكلمة لكن بعض الأشياء منها ما هو صحيح بالنسبة لبعض الأشخاص، وأن ضروب إسناد الحقيقة هي دائما مرتبطة بفرد ما، من وجهة نظرنا، أو شيء من هذا القبيل؟ من الواضح في كثير من السياقات، فإن المذهب النسبي متسق وبالأولى يكون ملائما. وحتى نعطي مثالا دالا، فإن ضروب إسناد تآني الأحداث الفيزيائية إنما تتعلق بإطار مرجعي ثابت، وعلى نحو أكثر تبسيطا فإن ضروب إسناد مدة زمانية لمسار بين نقطة س ونقطة ص إنما تتوقف على نمط حركة النقل المختار.

وفيما يخص المذهب النسبي المدرسي فإن جميع العبارات المتلفظ بها هي التي تخضع إلى قوة معيار المذهب النسبي. فقد تكون العبارة المتلفظ بها صادقة بالنسبة لشخص ما عندما يعتقد فيها. وسواء سلمنا بهذه النزعة النسبية أم لم نسلم بها، فنحن لا نجد موقعا وسطا بين الرأي والواقعية: ذلك أن الحقيقة إنما تتحدد بالاعتقاد فقط. ويمكن كذلك أن نترك الصيغ «هذا صحيح بالنسبة لي» و «هذا صحيح بالنسبة لك» كما نترك «س هي صحيحة»، ومن ثم نقول فقط بأنه يجوز لنا أن نتكلم عن كل ما نعتقده، ولا يؤذن لنا قط أن نتكلم عما هو صحيح ولا مجال لأن نتساءل: من هو المصيب؟ ومن هو المخطئ؟، ولربما كانت العبرة الحقيقية المنتزعة من المذهب النسبي أنه يلزم أن نتخلص فقط من عبارات من نحو: «س هي صادقة».

ولربما وجدت وجهة نظر يمكن أن نطبقها على الغير ونكون في مأمن عن كل عقاب: إذ يكفي أن نفترض بأن الغير يتلفظ بعبارات تدل على الاعتقادات، مع أنه يرفض أن يتساءل ما إذا كان على صواب أو على خطأ. ومن جانبي فإني أشك أن يكون هذا الأمر ممكنا. ولكن حتى أجعل احتجاجي قويا فإني أتخذ مقدمات مسلمة أقل اقتضاء والتساؤل فقط ما إذا كان يمكنني، مع كامل الاتساق، أن أتخذ مثل هذا الموقف إزاء شخصي أنا. وإني أؤكد أن هذا محال للأسباب الآتية وكما أشار إلى ذلك ج.إمور[6] G.E Moore فيما مرّ ذكره كمفارقة مور، بأنه يشبه أن توجد علاقة بين قول شيء ما وحدوث الاعتقاد به. إذا قلت بأن القنبيط الشتوي جيد، فلا أستطيع القول: «إن القنبيط الشتوي جيد، ولكني لا

(6) Moore، 1969.

اعتقد بذلك أبداً»، وليس هذا تناقضا منطقيا؛ وبافتراض أني أنا هو بترسون Patterson، فهذا يعدل قولي: (إن القنبيط الشتوي جيد، ولكن بترسون لا يعتقد ذلك). وليس في الظاهر تناقض، ولكن إذا أنا قلت: (إن القنبيط الشتوي جيد، ولكني لا أعتقد بذلك) فإن المستمعين إليّ سوف يرتبكون ويتحيرون على وجه معقول، بل ربما سوف ينزعجون مني. ونفس هذا الاستدلال يصدق على المعنى المعاكس، إذ أني لا أستطيع أن أجاهر بالاعتقاد بأن «القنبيط الشتوي جيد» وأرفض أن أجيب بالإثبات عندما أسأل ما إذ كان القنبيط الشتوي جيد، إلا أن السؤال يبقى مفتوحا، وإذا كان ذلك هو اعتقادي فإن السؤال ليس مفتوحا بالنسبة إلي، وإذن لا يمكنني أن أزعم بأنه كان على هذا النحو.[7]

ونتيجة لذلك فإني لا أستطيع أن أصرح بالاعتقاد في شيء ما بدون أن أثبت حقيقة هذا الشيء ذاته. فإذا تولد حكم في قولي: «أعتقد أن القنبيط الشتوي جيد»: فحينئذ أستنتج (عن رضا مني) بأن القنبيط الشتوي جيد، إذ الاعتقاد يحفظ العلاقة الجوهرية للإحساس بإصابة الحق. وبالإجمال، إن كل هذا يرجع إلى مجرد قولنا: إن الاعتقاد في شيء ما وتقديره بكونه على هذا، هو أن نفعله، وكأنه كان بالضبط على ذلك الحال، مما يوافق الاستعمال الأكثر عموما للصياغة «س هي صادقة» كما فحصناها في بداية هذا المقال، أعني استعمال مصطلح الصدق للتعبير عن اتفاق عبارة ما، وقبولها أو اقتضائها.

غير أنه هنا بالضبط يصرخ المناصرون للمذهب النسبي المدرسي، لأنه بالنسبة إليهم، عندما نثبت أن عبارة ما تكون صادقة

---

(7) ونجد تحليلا لهذه الظاهرة في Collins 1987.

فنحن ندعي تعالي الخصوصية الإنسانية وإمكان تعرضها للخطأ. وسنحاول أن نوضح هذه النكتة أحسن بيانا بالنظر إلى ثلاث عبارات.

1- أعتقد أن القنبيط الشتوي جيد.

2- إن القنبيط الشتوي جيد.

3- إن عبارة: «القنبيط الشتوي جيد» صادقة.

فإذا سلمنا بإرادتنا التلفظ بالعبارة (1) فإن المذهب النسبي المدرسي الأمريكي لا يرغب إطلاقا أن يتعداه ويقبل التلفظ بالعبارة -2- لأنه يخشى أن يعتبر اعتقاده المعبر عنه في القضية (1) موصلا مولدا بالضرورة لقيمة الصدق. وهكذا لا توجد عنده صلة بين العبارتين (2) و(3). ولما كان هذا المذهب النسبي المدرسي يقتضي أن نمتنع عن إثبات (2) حتى وإن كنا أثبتنا (1) فهو يستلزم أن يمتنع عن إثبات (3): لأنه ينبغي ألا نسمح بالادعاء بأن ما نعتقده صحيحا.

وإذن يوجد في أصل المذهب النسبي الأكاديمي محاولة لتصحيح الاعتقاد ومصالحته مع الاعتراف بإمكان تعرض الإنسان للخطأ، وذلك بإنشاء وقف تام césure بين فعل الاعتقاد في شيء وفعل تقدير صحة اعتقاده أو التعبير عن الاقتناع بأن الأمور هي بحال كما نقدر كونها عليه حقا. وهذا الانفصال يضفي على مفهوم قيمة الصدق (الحقيقة) محتوى جديدا، لأنه من وجهة نظر المذهب النسبي الأمريكي فإن إثبات أن عبارتي صادقة ليس هو مجرد تكرارها، لإثبات أني على حق وأني أقع فوق الحدود الإنسانية.

وهكذا، فإن الأمريكيين، بصدد الحقيقة، غالبا ما يجدون أنفسهم في اعتقادهم التأملي كونهم لا يتفقون مع ممارستهم غير

المنبنية على التروي والتأمّل؛ وحتى يصحح هذا التصور ويتفق مع الحقيقة فإنه يجب أن نفهم كيف أن الاعتقاد يتضمن الاقتناع (بإصابة الحق وتقدير أن ما نعتقده صحيح) بدون زعم عدم التعرض للخطأ من أجل هذا الاقتناع. وإذا لم ننجح في ذلك فلا نستطيع أن نفهم كيف أن الصياغة «س صادقة» في الممارسة اليومية للأمريكيين متلائمة تماما مع الإدراك السليم، لإمكان التعرض للخطأ.

وفي بادئ الرأي قد يثير هذا إشكالا. ولنفترض أني أعتقد أنه يوجد في مطبخي موز. والاعتراف بإمكان تعرضي للخطأ، أفلا يتضمن أني أتحمل المسئولية في حال عدم وجوده؟ وقد حصل لي من قبل أن أخطأت. أفلا يجوز أني نسيت كوني أتيت بالأمس على ما تبقى من موز نتيجة جوع شديد مفاجئ؟ أو أن لصا كان يتسكع في الحي قد استغفلني وسرق موزي من غير أن أنتبه؟. ألا يظهر هنا نوع من التكبر بألا أقبل مثل هذه الاحتمالات؟ وحينما يكون إثبات صدق ما أقول هو تقدير كوني على حق وصواب، أفلا يكون في هذا كذلك تكبر، عندما نؤكد بأن التلفظ بالعبارة «يوجد موز في مطبخي» صادقة؟ إذاً ما الذي يأذن لي بأن أعتقد بأني على حق في أن أفكر بأنه يوجد في مطبخي موز؟

غير أن الإشكال هو أن الصلة المشار إليها آنفا بين الاعتقاد وحصول الاقتناع بوجوب الصواب هي صلة ليس يسهل الانفكاك عنها. ولنأخذ على سبيل المثال نوعا من الاعتقاد الأقل ترويا ما أمكن. أنك ترجع في نهاية اليوم، أو بعد خروج ما، إلى المنزل. وحينئذ تعمل تبعاً لاعتقادك فيما يخص محل سكنك. وحينما تفكر في وسيلة نقل، حافلة أو قطار أو ميترو أنفاق، أو عندما تسير مشيا على رجليك إلى منزلك أو ممتطيا دراجتك، أو تقود سيارتك فهل يخامرك أدنى شك في أنك مصيب في اعتقادك بموقع إقامتك؟ وهل

ينتابك أدنى شك فيما إن كنت أنا أكبر من قمع الخياط، وهل كنت تشك في هذا قبل أن أخبرك بذلك؟ وبدون أن تعي، فقد تعتقد أني أكبر من قمع الخياط. إنك لن تشك في هذا كما أنك لم تجرب أي يقين بهذا الموضوع. إذا اقترح عليك أحد أن نراهن على هذا الافتراض البليد فإنك لن تحتاج إلى طول تفكير حتى تعرف بأنك رابح في سائر الاحتمالات، ويمكن أن أذكر من الأمثلة ما لا يحصى عددا، وقد يحصل لنا في معظم الأوقات أن نعتقد بأمر ما بدون أن نفترض ولو لحظة واحدة أننا يمكن أن ننخدع.

وفوق ذلك، متى استربنا في إصابة الحق فلن نعتقد قط في أي شيء، وإذا تيقنت من أن لصا أمكنه أن يخطف خلسة موزي على غفلة مني، فإني لا أعتقد أبدا أنه قد حصل له أن طرق مطبخي وأكاد أتيقن بعض التيقن من أنه طرقه، ولكن هذا التقريب من حصول اليقين بشيء ما ليس هو الاعتقاد، وإنما هو اعتقاد أشبه ما يكون بالاحتمال. وإذا لم أكن متأكدا تمام التأكد من الموضع الذي تركت فيه دراجتي، فإني لا أعتقد أنها توجد أمام المكتبة وأكاد أجزم بأنها توجد في ذلك المكان لأني أظن أنه من المحتمل أن تكون موجودة فيه باعتبار أن هذا هو المكان الذي جرت عادتي أن أتركها فيه، ولكن على أي حال فقد كنت في هذا الصباح رديء المزاج، فالاعتقاد بأن دراجتي توجد على وجه الاحتمال أمام المكتبة، ليس إلا الاعتقاد بأن دراجتي توجد أمام المكتبة وهنا أيضا يمكن أن أكثر من الأمثلة بما لا يعد ولا يحصر.

ونتيجة لذلك فإن نحن دفعنا، من ناحية أولى بإرادتنا إلى أن نعترف بأن إمكانات الخطأ تهجم علينا من كل ناحية، فنحن نجهلها من ناحية أخرى، ذلك أننا نجهلها كلما اعتقدناها. ولكن كيف نعمل حتى ننسى إمكان حصول الخطأ نسيانا تاما؟ وهل تَكَبّرنا

(وبالأولى حماقتنا) سيكون فاحشا؟ وباتباعنا هذا الطريق في الاستدلال لا يصعب علينا أن نتبين من أين سلك المذهب النسبي الأكاديمي سبيل إسناد الصدق، وفي الواقع، بالنسبة لمعظم الطلبة الذين أشتغل معهم، ولمعظم الأساتذة فإن هذه النتائج تبدو أنه لا يمكن تلافيها، ولا الالتفاف عليها.

إذ المذهب النسبي الأكاديمي يبدو حتميا متى فكرنا بأن:

أ-إسناد قيمة الصدق على ما نقوله هو إثبات أن الأشياء تكون كما نقدرها في الوجود.

ب-إثبات أن الأشياء تكون كما نقدرها في الوجود لا يتفق مع فعل الاعتراف بإمكان الخطأ.

ج- والاعتراف بإمكان تعرضنا للخطأ.

وذلك لاعتقادنا بأن استنتاج « أ» و«ب» هو ادعاء الحقيقة مما يستلزم عدم تعرضنا للخطأ، واستلزام «ج» هو بالضرورة زعم كاذب. وكحل لذلك فإن المذهب النسبي الأكاديمي يرفض ادعاء عدم التعرض للخطأ بكونه لا يقتضي الصدق ولا يطالب بالحقيقة، إلا أن هذا الشكل من النسبية يتعارض مع الاستعمال العادي للصياغة «س هي صادقة»، حتى تتفق مع التلفظ بالعبارة.

وضروب الحيرة التي أثارها المذهب النسبي المدرسي ليست مفتعلة، ولكي يمكن الخروج منها لا بد أن نبين كيف أنه من الممكن في ذات الوقت الاعتراف بتعرضنا للخطأ، واقتضاء صدق عبارتنا. ولقد صادف الفيلسوف ديفدد لويس: Davidid Lewis مسألة مشابهة في نظرية المعرفة الخاصة به، إذ تتضمن هذه النظرية أننا نستطيع أن نعرف بأن الاختيارات البدائل لمعتقداتنا لا تكون ملائمة، إن نحن اقتصرنا على الافتراض بأنها ليست كذلك. فمثلا

نستطيع أن نعرف أنه ليس ولا واحد من اللصوص يستطيع أن يختلس موزنا إذا نسينا فقط أن نتساءل هل هذا يصدق في هذه الحالة؟ ومن البين أن مثل هذا الاستنتاج غير مقبول وأنه لا يتضمن التكبر وإنما البلادة. ولنعرض كيف دافع ديفيد لويس عن أطروحته هذه:

[هل أنا الآن في حال إثبات أنك تستطيع أن تعرف «ب» عندما تفترض مجرد وجودها؟ وهل أنا الآن في حال إثبات أنك تستطيع أن تعرف أن إمكانية «ع» ليست ملائمة لمجرد جهلها؟ أوليس هذا ما يقتضيه تحليلي على الأقل إذا كان هذا الافتراض وهذا الجهل متطابقين؟ وردي هو نعم بطريقة ما. وبالرغم من ذلك فليس هذا هو ما أثبته أو بالأحرى لا أثبته بالنسبة لكل من «ب» و«ع» بوجه خاص. وفي جميع الأحوال ينبغي أن أسلم بأن المعرفة المؤسسة قطعا على الافتراض أو الجهل هي معرفة حقيقية. إلا أن الأمر يعني هنا نمطا من معرفة مراوغة بوجه خاص، وبالتالي فهي أقل قبولا للصحة. ولا نحتاج أن نكون متضلعين في الابستمولوجيا حتى نطلبها. ويكفي أن نشير إلى نوع حصول هذا النمط من المعرفة، سواء أجهرنا بها أم تأملناها في خاطرنا، حتى نستدعي وجود إمكانية ظلت إلى غاية الآن مجهولة، ونعمل هكذا على ألا يمكن بعد الآن جهلها، ومن ثم نخلق سياقا لا يصح فيه أن نمتلك مثل هذه المعرفة. ومن أجل ذلك فإن الافتراضات وحدها، لا يمكنها أن تؤسس ادعاء المعرفة، وهذا لا شك فيه].[8]

والفكرة المركزية في هذا البرهان هي أنه وإن كان يمكن أن نقبل بوجه عام فإنه توجد إمكانات غير متوافقة مع تلك المعرفة،

---

(8) Lewis، 1996، ص 561.

فلا يمكن أن نثبت لها أية إمكانية مخصوصة، لأن استدعاء هذه الإمكانية هو الانفكاك عن جهلها وبالتالي لا يجوز أن ندعي معرفة شيء ما قد حصلناه عن طريق الافتراض وحده.

وعندما نتساءل عن معتقداتنا ونتأمل ضروب وقوعها الأكثر بساطة وأولية، والأقل ترويا، فنحن نلاحظ أننا لا نقر فيها أي إمكان للخطأ. ولكن عندما نتخذ وضعا أكثر تأملا، فقد نتبين أنه يوجد بها كثير من الخطأ، وأن ضروب التناقضات الممكنة كثيرة، وأننا كنا نجهلها على نحو لم نفكر فيه. فهل يدل هذا في أوقات انعدام تأملاتنا بأننا نزعم خلونا من الخطأ؟ وطبقا لاستدلال لويس نستطيع أن نجيب بالنفي. ذلك لأنه لكي نقر بتعرضنا للزلل يكفينا أن نعترف بأنه يمكن أن توجد أضداد الإمكانيات، وأن بعض معتقداتنا يمكن أن تكون فاسدة. ولا حاجة لأن نفترض بأن مثل هذه الإمكانية بوجه خاص، تستطيع أن تكذب مثل هذا الاعتقاد الخاص، و إلا فلا نحتاج أن نفترض لمثل هذا الاعتقاد بأنه يمكن أن يكون فاسدا لهذا السبب أو ذاك. لأن الافتراض حينئذ بأنه توجد إمكانات حقيقية وصحيحة لأن يكون اعتقادنا فاسدا سيؤول (تبعا للاعتبارات التي أشرنا إليها) إلى الانفصال عن الاعتقاد. فلو أني اعترفت بوجود أضداد الإمكانات القادرة على تكذيب اعتقادي، فذلك لأني أعتقد فقط أنه من الراجح، والمحتمل، والممكن، وقس على ذلك ما شئت من مثل هذه النعوت، أن ما اعتقدته صحيح.

وهكذا، وحتى أعترف بإمكان تعرضي للخطأ، يكفيني أن أعتقد أني أستطيع أن أفكر في اعتقادات فاسدة.

ولا أستطيع أن أعتقد في ضد الإمكان المقابل لاعتقادي بأنه يوجد الموز في مطبخي والاعتراف بإمكان التعرض للزلل وتصديق التلفظ بالعبارة: (إنه من الممكن لهذا الاعتقاد أو ذاك من اعتقاداتي

ألا يكون صحيحا) مما لا ينبغي أن نخلطه، مع العبارة (يوجد لدي اعتقاد ربما قد لا يصح). والدواعي التي حملتني على أن اعتقد في صدق العبارة الأولى لا تخلق الشك في اعتقاداتي الراهنة. لأنها دواع من نمط الأسباب التي تردنا إلى، وتوقفنا عند، حدود قدرتنا في الاعتقاد، وإلى جهات النظر مما يمكن أن توحي لنا به هذه الاعتقادات. وفضلا عن ذلك فإن الأسباب التي تدعوني إلى أن اعتقد في صحة العبارة الثانية وتستند قطعا إلى إمكانية أن مثل هذا الاعتقاد الخاص يمكن أن يكون فاسدا والإقرار به يحملني على ترك هذا الاعتقاد.[9]

ومع أن الفارق بين قولنا: «إنه من الممكن أن أحد اعتقاداتي قد لا يصح» وبين «عندي اعتقاد قد لا يصح» هو فارق كبير ويدرك على أنه دقيق، فليس من المعتاد أن ننتبه إلى فروق واختلافات من هذا النوع بين قولنا: «إنه يمكن أن يوجد شيء بحيث» وبين «إنه يوجد شيء بحيث إنه يمكن أن» ونستطيع أن نذكر أمثلة أخرى تظهر مثل هذا الاختلاط. وبينما كنت أسافر في القطار وبانتظام بين بتسبورغ Pittsburgh ونيويورك، فقد كان مكبر الصوت يعلن بانتظام «إن جميع الأبواب لا تفتح all doors will not open» في هاريسبورغ Harrisburg وإذا فهمنا هذا الإعلان حرفيا، فإنه يجوز أن نفكر بأنه لن يُفتح أي باب، ومن ثم نتساءل ولماذا يقف القطار إذن في هاريسبورغ؟ وبطبيعة الحال فإن الإعلان يقصد فقط إلى

---

(9) إني أبسط الأمر قليلا: فأنا أجهل إمكانية أني أستطيع أن أخبر، مثلا، عن طريق وسيط ما بأن أحد اعتقاداتي فاسدة، بدون أن يحدد لي أيها هو فاسد. إلا أنه في الحياة العادية، فإن السبب الوحيد لاعتقادي بأنه يوجد لدي، اعتقاد فاسد، هو سبب ظني أن أحد اعتقاداتي هو بوجه خاص فاسد، ولا شيء جوهريا في المقال يمكنه أن يؤثر على بساطة هذه الصياغة.

الإخبار بأن بعض الأبواب تظل مغلقة، وكان جميع المسافرين يفهمون هذا جيدا ولا يترتب عن هذا ما يقلق، وهذا التباس مشابه لما تثيره نزعة المذهب النسبي، مع هذه النتائج البعيدة الأثر بالرغم من كل ذلك. ويشبه هذا إلى حد ما الحال التي يستنتج فيها الطلبة أنه من المحال النزول من قطار في هاريسبورغ. وفي الوقت الذي نعترف فيه بالفارق بين قولنا: «إنه من الممكن ألا تصدق اعتقاداتي» وبين قولنا: «عندي اعتقاد قد لا يصح» فنحن نستطيع أن نصحح الاستعمال غير المفكر فيه للصياغة: «س هي صادقة» مع افتراض إمكان تعرضنا للخطأ. لكن إذا لم نعترف بوجود هذا الفارق فحينئذ يصدق علينا حكم المذهب النسبي المدرسي. وفي سياق من نوع سياقات قاعة الفصل الدراسي، فإن هذا الفارق يمكن أن يتم تجاهله بكل بساطة تحت الضغط الذي يدعو الطلبة إلى الاعتراف بتعرض الإنسان للزلل، ومن ثم يمتنعون عن كل تكبر، ويفترضون أنه للتسليم بمثل هذه العبارة «إنه من الممكن ألا يصح هذا الاعتقاد أو ذاك من اعتقاداتي» ينبغي أن نقبل نتيجة صحة القضية: «إن هذا الاعتقاد الذي هو اعتقادي قد لا يصح بحيث يكون لفظ [هذا الاعتقاد] دالا على أي اعتقاد يبرز ضمن نقاش من شأنه أن يثير مسألة قبول الإنسان للخطأ. ومن هنا نشأ اختلاط الحكم: «إنه يمكن ألا يصح هذا الاعتقاد أو ذاك من اعتقاداتي» مع الحكم: «عندي اعتقاد قد لا يصح».

وإذن كيف نخرج من هذا الاختلاط؟ ولكي نعترف بعدم تنزهنا عن الخطأ، ليس من الضروري أن نفترض إمكان الخطأ في معتقداتنا على وجه خاص - وهذا أفضل لأنه من المحال ألا نقع في الخطأ وعندما نسلم بإمكان الوقوع في الخطأ فإننا نلاحظ أن هذا متفق اتفاقا تاما مع كون عدم فحص إمكانية أن هذا الاعتقاد أو ذاك

من اعتقاداتنا كان بوجه خاص باطلا، وإذن فإن تعرضنا للخطأ منسجم مع ما يتصل من الاعتقاد والاقتناع بكوننا على صواب، وبحصول تقدير أن معتقداتنا تصح، وهذه علاقة سبق أن فحصناها.

وإذن ليس من الضروري أن ننخرط في سلك المذهب النسبي المدرسي لنبرهن على تواضع مناسب، وليس بنا حاجة أن نعتقد أن الطريق الوحيد للاستدلال على قابليتنا للزلل هو أن نرفض الاقتناع بالصواب، وأن نمنع الإثبات بأنه لا يوجد ما يضاد إمكان اعتقاداتنا - لأننا رأينا أن ذلك حينئذ يفصلنا عن الاعتقاد - إذ في أصل التناقض الداخلي الذي تقع فيه العقلية الأمريكية متى تأملت الحقيقة بدون ترو واتخاذ مسافة، يوجد فهم خاطئ للاستدلال على إمكان الوقوع في الخطأ. إذ يمكن للإنسان أن يستدل على احتمال تعرضه للزلل، متى قدر تقديرا حقيقيا أنه في الصواب وعلى حق.

ويصدق هذا الحال على الفئة العارفة من المذهب النسبي المدرسي الأمريكي، فأن تعتقد هو أن تحتار في كل الأمور. وفي وجهة النظر النتشوية، كما رأى، ليس من المؤكد أن تظهر كل وجهة نظر كانحياز حقيقي، أو لو صح ذلك لكان كل انحياز قد ينسب إلي على وجه مؤكد.

في نهاية الأمر يبدو أن كل هذا يحيل إلى تصور للفكر أو إلى الشخص، وبالإجمال إلى نوع من النزاهة والصدق، ولا يمكن أن أصدق ولا أن أثبت أمورا لا تتفق فيما بينها، لأني أملك وجهة نظر ما، ووجهة نظر واحدة، وإني أحتل منزلة واحدة في الفضاء العقلي، كالحال في المكان الفيزيائي، وقد يحصل أن أتردد بين وجهتي نظر حول شيء ما، وأن أتوقف فيهما على نحو من المجاملة، إلا أن هذا هدم لكل وجهة نظر، لا تكثيرا لها. وعندما لا أنتهي إلى أن أحسم في ترددي، فإنني لا أستطيع أن أؤكد بأني

أملك وجهة نظر ما، وإذا ما لم أملك واحدة، فلن تكون لي واحدة أبداً.

وكما كنت قد بينت من قبل فإن المذهب النسبي يبقى إجابة واقعية ومخلصة عن صعوبات حقيقية. وبدون شك فهناك ما هو أكبر من مجرد غياب الدقة المنطقية. ولكن لماذا كان بعض الأشخاص يستسلمون بسهولة لفكرة تعرض الإنسان إلى الخطأ الذي يولد جرثومة المذهب النسبي الأكاديمي، في حين أن هؤلاء الأشخاص أنفسهم لا ينخدعون باحتمال الخلط بين العبارتين «إن كل الأبواب مغلقة» وبين «ليس كل الأبواب تفتح» ولا يستنتجون منها أنه من المحال أن ينزل الإنسان من القطار وفي هاريسبورغ؟ فهل يوجد شيء أمريكي خاص في رد الفعل هذا؟

وللرد عن هذه التساؤلات، يجب أن تتقدم بتأويلات أقل ما تكون تجريدا وتعمقا في التأمل، غير أنه يمكن أن نقدر بأن نفور الأمريكيين من المجادلات والخوض في نقاش الآراء يمنع الطلبة من أن يفهموا بأن الاعتقاد في شيء ما يرجع إلى التحيز. وبالضبط فإن التحيز وادعاء صواب الرأي، وظن الصدق هو ما ينفر الأمريكيين: فبالنسبة للأكثرية منهم يعني الأمر هنا الإعلان عن اتخاذ موقف في ذات الوقت غير أخلاقي وغريب عن المزاج الوطني، وكأنه عدم القدرة. على أن يعيش الإنسان ويترك الآخرين وشأنهم كما يقال عادة: to live and let live وعندما تصطدم العقلية الأمريكية، فيما يخص الاعتقاد وإسناد الصدق بمسألة التعارض بين التعرف على تلافي مواقعة الخطأ وإسناد حكم الصدق إلى اعتقاداتنا، فهي تفر من هذا التوتر فرحة بنفي العلاقة الموجودة بين فعل الاعتقاد وفعل اعتبار اعتقاداتنا صحيحة، وبعبارة أخرى بين العبارتين (1) و(2).

في التحليل الأخير ربما كان يجب أن نسند هذه الصعوبة إلى المسألة السياسية والعملية المتصلة بتعريف معاني التسامح والتعددية التي هي مفتاح إدراك ما لأمريكا عن نفسها). ويجب أن نلاحظ أننا لا نؤكد بأن هذا المدخل هو مفتاح للحقيقة الأمريكية حتى لو كان الإدراك الذي لأمريكا عن نفسها يشارك في واقعها) وإحداث أو خلق مجتمع متسامح وتعددي إنما يمر عبر المشاركة وتدجين الطاقات على الدوجماطيقية وعلى التصورات الشمولية للوضع الإنساني. وبالرغم من ذلك فإذا قدرت حقا أني على صواب فيما يخص نمط الحياة التي ينبغي أن يتخذها الناس، لماذا عليّ يجب أن أقبل وضع حدود ممارسة هذا التصور، وهي حدود تفرض عليّ التسامح إزاء تصورات أخرى للحياة الكريمة فبأي حق أتسامح فيما اعتبره خطأ، إضافة إلى كونه خطأ أخلاقيا؟ وحتى نفصل، بدون صعوبة هذه المعضلة فقد نستبدل المذهب النسبي الأخلاقي بعدم التسامح السياسي. والاعتقاد بأنه لا توجد قيمة مطلقة وأن تصوري عن الحياة الكريمة «يصدق علي وحدي» ولكن ربما يصدق على الآخر، هو الحل الأسهل والأكثر تمهيدا للصعوبات السياسية والعملية مما يفرضه التسامح والتعددية، فلو نجحنا في أن نقنع الناس بأن يتخلوا عن الاعتقاد القائل بأن تصورهم عن الحياة الكريمة له قيمة معيارية بالنسبة للآخر لكنا تخلصنا من مشكلة التصحيح والتوفيق بين هذه التصورات المنافسة مع نظام سياسي تعددي.[10]

---

(10) كثير من الصيغ التي أدرجناها في هذا المقال يثير قصدا الفكر السياسي للفيلسوف الأمريكي جون راوول Johon Rawls. راجع: Rawls (1976) و(1993).

كما أشرت إلى ذلك، إن هذا لا يتماشى قط مع الاستعمال الذي تؤديه عادة الصياغة (س هي صادقة) لكن عندما يتساءل الناس ما إذا كان تصورهم عن الوجود صحيحا مقبولا بالنسبة للغير، فإن هذا يساعد على التسامح.

وبالنسبة للكثيرين، فإن هذا التفاوت بين الجانب النظري والتطبيقي يعكس انحرافات متوازية: الصعوبة الموجودة في المثل الأمريكية ومشروعاتهم عن التعددية والتسامح في أن تتجسد على الساحة السياسية الدولية. أو كذلك عن بقاء النزعة العنصرية والجنسية، والخوف من الآخر في الولايات المتحدة، كما هو الحال فيما يخص النسبية في مادة إسناد الحقيقة، فإن مثل هذه التعددية والتسامح والحرية، والعدالة الكلية - مما يقدم تبريرا مناسبا لهذا المذهب النسبي - تنزع بألا نخرج عن الجو الذي تحميه قاعات الفصول الدراسية. وبدون إرادة المبالغة في ضروب الفشل الأمريكي - إذ تاريخ الأنظمة السياسية التي تدعي السامح هو تاريخ تقليد يجب ألا ينفك عن التذكير بضروب فشله، إذا كان يريد أن يكون في مستوى مشروعاته ومثله -، فإننا نعترف بأن ضروب الفشل هذه واقعية. وأن هناك صلة وثيقة بالاتهامات [بالنفاق] مما يوجه إلى الولايات المتحدة في مناطق كثيرة من العالم.

والإشكال هو هل النظام السياسي القائم على التعددية والمؤسس على المذهب النسبي في موضوع إسناد قيمة الصدق والحقيقة، يمكن مساندته على المدى البعيد؟ وأن ما يشكل تهديدا ليس هو انفلات الصراعات المخربة بقدر ما هو نوع من الجمود الآسن السياسي حيث يتحصن الأفراد العاديون كل مرة في مناطق محمية وفي عمارات بمكاتب، تاركين إدارة وتسيير المجال السياسي للتقنوقراطيين المشبوهين في حيادهم. وإذا كان موقف الدولة يقوم

في تجنب وضع سؤال «القيم» فحينئذ يمكن لكل واحد من الناس أن يُعنى بقيمهِ الخاصة، وأن يترك الحكومة تتابع أهدافها المفروض فيها الحياد من جانبها، وسوف لا أثير غضب أحد الناس لدرجة الإزعاج متى أكدت أن هذا ظاهريا هو القدر الذي يهدد الولايات المتحدة مع أحزابها السياسية المتناوبة، ومناظراتها الانتخابية الفارغة من كل محتوى، وكثرة الممتنعين عن الإدلاء بأصواتهم. وهذا الوضع لتجذره قد لا يمكن أن يتغير أبدا مادامت العقلية الأمريكية لا تزال منغلقة في تصور نسبي يكون فيه كل جدال أخلاقي أو سياسي عبثا أو لا أخلاقيا. وسوف لا أقول إن حل المشاكل السياسية في الولايات المتحدة يمر بالضرورة عبر إيضاح التأويل الفلسفي لمعاني الحقيقة، وإمكان الوقوع في الخطأ، إلا أنه لو حصل تجديد وإحياء وبعث للمجال السياسي فإن هذا يفترض تغيير في هذه الموضوعات. إن المقالات الأخرى من هذا الكتاب لربما تسمح لنا أن نعرف حقا ما إذا كان هناك شيء ذو طبع أمريكي خاص.

المراجع:

Collins, Arthur, *The Nature of Mental Things*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1987.

Lewis, David (1996). « Elusive Knowledge », *The Australaian Journal of Philosophy*, 74.

Moore, G.E. (1968), « A Reply to My Critics », in P.A. Schlipp (éd), *The Philosophy of G.E. Moore*, Open Court Publishing, 1968.

Nagel, Thomas, *The view from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1989.

Nietzshe, Friedrich, « De la vérité et du mensonge au sens extra-moral ».

Nietzshe, Friedrich, *Généalogie de la morale*.

Nietzshe, Friedrich, *Ecce Homo*.

Rawls, John, *A Theory de Justice*, Havard University Press, Cambrige, MA, 1972.

Rawls, John, (1993), *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York, 1993.

الصيـن

حول الحقيقة ON ZHEN

يانـج جو-رونـج

إن الكتابة التصويرية التي تُنطق رو تُلفظ زن zhen يعتبرها المترجمون والمختصون في اللغة الصينية كما لو كانت المكافئ الصيني للصدق والحقيقة (أو الصحة). إلا أن هذا الاتفاق السيمانطيقي الدلالي يطرح إشكالا، ويمكن أن يؤدي إلى أخطاء. وحتى لو أننا شددنا على بعض المقارنات المثمرة، فقد يسهّل هذا تواصل لغة مع أخرى. ولنأخذ مثلا التعبيرين الإنجليزيين *a true story* قصة حقيقية، وكذلك *real life* حياة حقيقية. وليس هذان النعتان متبادلين. إلا أن لهما كما في الفرنسية مكافئا صينيا هو *zhenshi* وهو لفظ مركب يعني ما تعنيه كلمة زن *zhen* وبعبارة أخرى يشتمل لفظ زن على مفهومين تفصل بينهما اللغة الإنجليزية، وهما الصدق والواقع الحقيقي. ولماذا لا نستطيع أن نقول عن تاريخ ما إنه واقعي *real*؟ ليست الإجابة عن هذا السؤال سهلة حتى على الطلبة الصينيين ممن هم متقدمون في اللغة الإنجليزية. والفارق بين الصدق والواقع الحقيقي أي بين (ما هو ممثل عنه) وبين (ما هو موجود في الواقع) إنما يحيل إلى تاريخ طويل للاختلافات الثقافية. وإذن فإن رسم لفظ زين *Zhen* لا يوجد له

بالمعنى الدقيق مقابل في الإنجليزية. كما لا يوجد مكافئ للصدق *true* والحقيقة *truth* في اللغة الصينية. إلا أن هذا حكم لا يمكن قبوله. وأيضا فإن هذا المقال ينطلق من التقابل، المسلم به بوجه عام، والموجود بين مفهوم زين وبين لفظ *true*، قبل أن نخوض في دراسة أكثر تفصيلا. كما أنه يجب أن نشير فورا بأن *zhen* يمكن أن يكون اسما أو نعتا بدون تحديد. وهذه الخاصية المعجمية لكل الكتابة التصويرية الصينية تؤثر بالضرورة على أداء التركيب النحوي لكل حد تألف من لفظ أو رسم فكرة *zhen*. ومع أن التنظيم البنيوي، وإبداع المعنى مترابطان، فنحن لا نقصد هنا أن نعالج مسائل صرفية ومورفولوجية، وإنما نقصد معالجة المظاهر السيمانطيقية للفظ *zhen* في السياق الثقافي الصيني.

ويدل لفظ زين *zhen* في أول الأمر على ما يمكن أن نعتبره حدثا حقيقيا في مقابل ما هو كاذب. وبهذا المعنى، فهو يفيد الصدق. غير أن التقليد المعرفي الصيني يميل إلى أن يضيف شيئا آخر كما هو صادق عن طريق التضاد؛ ويشار إلى هذه الإضافة بنبر معياري يدرك كما لو كان ملازما للقضية المتحدث عنها. وسنرجع إلى هذه النقطة. ثم إن زين قد يستعمل أحيانا في الحوار العادي ليصف موقفا أخلاقيا أو طبيعيا مزاجيا بالمعنى الصادق في مقابل الكاذب. وعندما يتعلق الأمر بالميتافيزيقا، فإن لفظ *zhen* يرجع إلى ما هو واقعي أو حقيقي من حيث هو كذلك بالمعنى الأنطولوجي الفلسفي. وأهمية هذا المعنى الوجودي بالنسبة للوجود الأسمى المطلق ترتبط ارتباطا وثيقا بالمعنى الثالث للفظ زن. وأخيرا قد يقصد بلفظ *zhen* في المجال الاستطيقي الجمالي بوجه خاص «الطبيعة الأصلية» في مقابل كل ما هو اصطناعي. وجميع هذه المعاني التي يؤخذ فيها لفظ *zhen*، غالبا ما تتلاقى حتى أنه من

الصعب أن نفصل بعضها عن بعض بدون أن نخل بأدائه ووظيفته. وكل تحليل دقيق ينبغي أن يميز هذه المعاني المختلفة في الأوضاع والاعتبارات بحيث يتبين كيف أن هذا اللفظ يسهم في تنظيم الحياة الثقافية الصينية.

1) Zhen (الحقيقة): أحداث وسلطة (سلطة الأحداث)

من وجهة نظر الفلسفة الأنجلو-ساكسونية، يفرض لفظ zhen بمعنى الصدق وجود علاقة بين الكلمات والأشياء، بين اللغة والواقع. وفي إطار المفهوم الصيني، يكون الإشكال الذي وضعه مصطلح زن بمعنى الصدق دالا على الجهة (الابيستمولوجية) أكثر مما يدل على الجهة اللسانية: إذ هو يضع نوعا من الترابط بين الأحداث والأفكار التي ترجع إليها أكثر مما يربط اللفظ والشيء. وينتهي عن طريق التأمل الميتافيزيقي إلى توحيد المادة بالفكر، مما كان يطلق عليه تقليديا «جعل السماء متوافقة مع الإنسان». ولقد وضعت مصطلح (الإبيستمولوجية) بين قوسين، لأن في هذا النمط من البحث عن الأحداث، ما يجب التأكيد عليه ليس هو عملية القدرة المعرفية كشرط مسبق قبلي بالمعنى الكانطي، وإنما هو الموقف العام للفكر إزاء ما نرغب في أن نعرفه، وهو موقف لخصه كونفوشيوس على هذا النحو وقبله الصينيون: «يجب أن تقول إنك تعرف عندما تعرف، وتقول إنك لا تعرف عندما لا تعرف. هذه هي الطريقة لاكتساب المعرفة» (Entretiens2.17)، ولقد أوضح كونفوشيوس في مكان آخر: «إنه كان حرا تام الحرية في أربعة أشياء: لم يكن له حكم اعتباطي، ولا دوغماطيقي ولا عنادي، ولا نرجسي» Entretiens, 9,4 إلا أن كونفشيوس لم يقل لنا كيف اكتسب معرفة بمعنى المنهاج العلمي المعاصر؛ وإنما قال فقط، إنه

إذا أردنا أن نعرف الحقيقة، ونعرف الأحداث، فإنه يتعين علينا أولا وقبل كل شيء أن ننفصل عن جميع انشغالاتنا الذاتية وأن نحترم موضوع المعرفة من حيث هي معرفة. وهذا الفكر الملتصق بالشخص العيني، وقد يسمى عادة «بالبحث عن الحقيقة عن طريق الوقائع والأحداث»، يطابق تمام المطابقة الجانب العملي البراجماتي الصيني الذي ينزع إلى مظاهر العلمية، والحرص على النجاح السريع. وهذا باختصار ما يفسر في جزء كبير، لماذا كانت ضروب النجاح المادية الكبيرة للحضارة الصينية خلال الألفي سنة المنصرمة، راجعة إلى نمط تقني وصناعي أكثر منها إلى العلم في معناه الحقيقي.

ثم إن «البحث عن الحقيقة بواسطة الوقائع» يوجد معبرا عنه كذلك في الشروح الكلاسيكية القديمة. ولقد كان علم التأويل hermeneutique قد نشأ وتطور منذ الأسرة الحاكمة هان Han (206 ق.م، 200 بعد الميلاد) ليرقى إلى أوجه الأكاديمي تحت أسرة كينج Qing (1644-1912). وقد قدم علم التأويل في مجال الآداب، المادة العلمية التقليدية الأساسية. وعبارة «الوقائع» هنا تشمل أصالة الشروح المطولة لفقه اللغة (الفيلولوجيا) -عن طريقة للكتابة الإملائية، والسيمانطيقا، والفونطيقا- مما تحتوي عليه الحقائق المؤولة. ومن جهة أخرى لقد خضعت حركة التأويل في الصين دائما إلى دوافع ومبررات سياسية سواء تعلق الأمر بالدفاع عن الإيديولوجيا السائدة أو هدمها. وهكذا قد أبرز بعض المثقفين (الأحداث) في حين دافع الآخرون عن (الحقائق) التي تلزم عن الأحداث أو وقائع أخرى؛ إلا أنهم يتفقون جميعا على القول بأن الكلاسيكيين كانوا يفترضون نظاما للحقيقة متجليا في حججهم واستدلالاتهم. وبعبارة أخرى، فإن المبادئ التي يقرها عظماء

الكلاسيكيون الكونفوشيوسيون الخمسة: أعني كتاب الأناشيد، Le livre des Odes وكتاب الطقوس Le livre des Rites وكتاب التغيرات Le livre des changements، وكتاب حوليات الربيع والخريف Les Annales du Printemps et de l'automne. أقول إن هذه المبادئ قد اعتبرت بالتعريف كحقيقة كلية منزهة عن الشك، ومبرأة من كل انتقاد. وإذن فإن دراسة الكلاسيكيين تستبعد بالضرورة رفضهم. كيف يقول متعلّم (مثقّف) تحت أسرة Qing: «ادرس الكلاسيكيات المستبعد، بالضرورة، دحضها». ولما كان هؤلاء الكلاسيكيون يستمدون نفوذهم بالضبط من كونهم كانوا قد ميزوا الصدق من الكذب، فنحن إنما نستعين بهم لفض النزاعات القانونية أو البحث في الخصومات الأكاديمية، وبالأحرى إنما نذكرهم لحل الخلافات الأكثر سخافة في الحياة اليومية. وعلى ذلك فإن (الحقيقة) صارت مذهبا ومعتقدا ثابتا مرة واحدة وإلى الأبد وردت «الوقائع» إلى ما تقوله لنا الكتابات القانونية عنها.

فدراسة الكلاسيكيين والاحترام إزاء «البحث عن الحقيقة بواسطة الأحداث» كانا قد أثارا من وراء التواطؤ الأكاديمي، نمطا خاصا من الفكر. ومنذ هذا العصر، كانت كل مواجهة في الصين بين معسكرين: -الإصلاحيين والمحافظين، الثوريين والرجعيين، الماركسيين والمضادين للماركسية -تتبع نفس الخطاطة: إن كل معسكر يعتمد على ما يختاره من كلاسيكيين كمصدر للحقيقة ليرد ويهدم حجج المعسكر المضاد.

2) الزن Zhen (الحقيقة): المثال والممارسة

وفي الصين ترجع المثل المجتمعية، في معظمها إلى تجربة الماضي أكثر مما ترجع إلى إمكانات المستقبل. ذلك أن مثالا ما قد

يؤثر في الناس، لأنهم يعتبرونه ثابتا ومؤسسا من الوجهة التاريخية. وبعبارة أخرى فإن الذاكرة التاريخية تقوم بنوع من الإعلاء للاعتقاد المتصلب الذي يدفع بدوره إلى تحقيق حلم الماضي في الآن وهنا. والكونفوشية الكلاسيكية، وهي توضح هذه الظاهرة بامتياز، قد لعبت بهذا الاعتبار دورا مهما.

لقد درس كونفوشيوس المؤسسات الاجتماعية والسياسية للأسر الثلاث الحاكمة التي تعاقبت قبل عصره: وهي أسر اكسيا Xia وشانج Shang، وزهو Zhou. ونظرا لانعدام الوثائق فهو قد امتنع عن الحكم على النظامين السياسيين الأولين. إلا أنه قد اقتنع بأن الطقوس التي كانت مطبقة تحت أسر زهو Zhou تمثل عنده نظام الحكومة المثالي؛ إذ كان في ذات الوقت قائما من الوجهة التاريخية على أساس، وكان ملائما بالنسبة للحاضر. وعندما واجهته مشكلة سوء التنظيم في العادات والأخلاق، فقد كرس فيما تبقى من حياته كل طموحه في أن يعيد نظام وطقوس أسر زهو Zhou، وكان يقول: «إنه ما أكمل تنظيم هذه الأسر، وما أجمل قواعدها! إنني سأتبع زهو» وهكذا كانت هذه التصريحات معبرة عن موقفه الفكري. ومن ثم جعل يزور إقليما بعد إقليم محاولا في غير طائل أن يقنع الحكام بأن يتبنوا مثاله المجتمعي وان يطابقوا ما يعتبره الحقيقة الكلية. وقد جوزي بوجه خاص على إخلاصه بالاحتقار، وعدم المبالاة والإهانة والإذلال، إلا أن إيمانه بالزن Zhen لم يضعف وكان يعرف كيف يحول إحباطه إلى قوة موجبة مما ضمن له مستقبله السياسي. فإن لم يربح سياسة واحدة، ويضمها إلى آرائه، فإن تأثيره على تشكيل المثل الاجتماعية الصينية لن تتوقف قوته وديمومته.

ولقد أخذ منشيوس Mencius بدوره المشروع النبيل

لكونفشيوس وتابع بحثه عن *Zhen*. غير أنه بدل أن يرجع مباشرة إلى روح نظام الطقوس عند أسرة زهو Zhou ونماذجها، فهو حاول أن يتقدم بمفهوم رن *Ren* كمثال مجتمعي وقد ترجم مصطلح رن *Ren* حسب الملابسات، مثل «اللطف» و«الحب» و«العطف». . . كما يجوز أن نتكلم أيضا عن «الإنسانية» مما هو أساس كل طيبوبة. ولقد كان منشيوس يلهج بذكر حكومة الـ«زن» حكومة إنسانية. وهو لكي يعطي تعريفا لمحتواها ذكر كنماذج المؤسسات الزراعية من أسرة زهو Zhou مضيفا بذلك إلى الرن *Ren* كمثال مجتمعي، بعدا تاريخيا، وبالتأكيد فإن منشيوس عُرف كذلك بفكرته عن أن النظام في التاريخ يتطور في أدوار حيث تتناوب حقب النظام وعهود الخلط والعماء. وقد يظهر رئيس حكيم على رأس كل خمسمائة سنة ليقيم النظام في العالم. وهذه الرجعة المنتظمة «للحكومة الإنسانية» كانت تحققت في الماضي وستتحقق من جديد. ومن البديهي فإنه من خلال هوية منشأة على المثل المجتمعية وعلى الأحداث التاريخية أمكن أن يُحدث الإيمان بالزن *Zhen* (الحقيقة) مثل هذا الاقتناع السياسي. وهذه ظاهرة مميزة على نحو رفيع للثقافة السياسية الصينية بوجه عام.

وعلى مثل هذه الحقيقة التاريخية المفترضة بعمل الزين *Zhen* كمبدأ أخلاقي، مستهدفا ضبط الحياة العملية لغاية الاحتفاظ «بالحكومة الإنسانية». ويوجد مصطلحان أساسيان لفهم هذا المبدأ وتطبيقه وهو «الرئيس الحكيم» و«الموظفون النزيهون» أما أولهما فينبغي أن يتميز بتفتح الفكر في مواجهة الاختلافات وأن يحترم الأحداث حتى وإن كانت مضادة لمصلحته، وأن يعمل على ترقية خدمه وعماله حسب استحقاقاتهم واستعداداتهم وحدها. أما المصطلح الثاني فهو أن الموظفين النزيهين ينبغي أن يبرهنوا على

حسن الآداب والإخلاص والأمانة والنزاهة عن الفساد. ولا يزال الصينيون إلى يومنا هذا يجعلون من هذا المبدأ الأخلاقي الميزان الذي يحكمون به على القادة السياسيين والموظفين. والرجل الحقيقي في المجتمع هو شخص، مثقف لا يخشى أن يتحدث عن هذا المعنى للفظ زن *Zhen* ويدمج فيه حياته.

3) زن Zhen والتلقائية الطبيعية

ما الذي يجعل ذات الإنسان «ذاتا حقيقية»؟ وكيف نبلغ الصفة المثالية؟ وكيف تؤدي هذه الصفة وظيفتها، وكيف تتجلى بين الذوات؟ هذه أسئلة من بين أخرى تقودنا إلى مواضع أخرى للفظ *Zhen*: وهي التلقائية الطبيعية والإخلاص في البحث عن الطيبوبة والخيرية.

ويقوم إنشاء الصفة المثالية على دافعين متعارضين تمام التعارض: يخضع أحدهما للحكم الخارجي، ويقتصر الآخر على اتباع الوعي الفردي، وعلى حين تؤدى الإرادة المستلبة hétéronomie (الخاضعة للأحكام الخارجية) إلى النفاق، فإن الاعتقاد في الذات الحقيقية يوصل إلى التلقائية وفي (الموعظة الكبرى La Grande Leçon) كما في مذهب الطريق الوسط La Doctrine de la Voie Moyenne وهما نصان قانونيان للنزعة الكونفوشية، قد وقع التأكيد على أهمية التلقائية. وهذه الحجج التي تربط التلقائية الطبيعية بالذات أو بالخاصة المثالية إنما تعبر عن إرادة استدماج المعايير الأخلاقية باستيعابها كأنها الحقيقة (زن). ويقال بأن المثقفين الصينيين يقارنون الميل التلقائي للألوان الزاهية بالبحث عن الطيبوبة الأصلية، وهم يأملون بأن يتعرفوا على هذه الشاكلة على المصدر الداخلي لتلقائية الأفعال الأخلاقية. وبعبارة أخرى فإن

السلوك القويم إنما يصدر عن الفضيلة الداخلية مما تضمن معه الحقيقة (أو الإخلاص الحقيقي *Zhen*) الطيبوبة. وليست هذه الفكرة إن أردنا الصراحة حكرا على النزعة الكونفوشية: إذ هي فكرة سائدة في التقليد الأخلاقي الصيني بكامله.

وكتتمة لذلك نجد مفهوم التاوية عن زن *Zhen* «كطبيعة» إذ توصف فيه الشخصية المثالية بكونها زن (طبيعة) أي أنها تعيش في وئام مع الطبيعة. ويعتبر لاو تسو Lao Tseu وهو أب التاوية، كما لو كان «هو زن *Zhen*» بامتياز. وتقول إحدى الحكم التاوية المشهورة «اتبع سبيل السماء وقدر قيمة *Zhen*» وتشير السماء هنا إلى السير الطبيعي للأشياء و*Zhen* هي الحياة المثالية بالنسبة للناس. وهكذا في النسق التاوي يدل البحث عن *Zhen* على العودة إلى الطبيعة في حالتها الأصلية لا التي أفسدتها الحضارة. فليس «النفاق هو المقابل لزن *Zhen* وإنما المقابل الصحيح له هو المصطنع والمفتعل» وإذن يمثل زن التاوية على الأقل من الوجهة النظرية رفضا لزن الكونفوشية باعتبار أن مفاهيمها مختلفة عما هو واقعي وأصيل وحق: فعند أحدهما تسود الطبيعة، وعند الآخر الثقافة. إلا أننا إن نظرنا إليهما من الوجهة العقلية وجدناهما متكاملين. وهكذا يقدمان استراتيجية لتبرير الخاصية المزدوجة التي تأخذ من هذه الأصول المتناقضة. ونحن نعلم ان المثقفين الصينيين، في كل عصر، يكونون من المدافعين بإرادتهم عن «الإخلاص» الكونفوشي، عندما تبتسم لهم السياسة. وينقلبون إلى *Zhen* التاوي ليجدوا فيه ملاذا روحيا أو هويتهم عندما يقهرهم الحرمان. والمشاركة الفعالة في أمور الحياة وشئون العالم أو الانسحاب منه، كانت دائما هي الاستراتيجية المتوقعة. وخطاب موضوع على نحو مسبق لم يكن يعوز كلا التيارين حتى يبرروا هذه الاستراتيجية. وإذا

كانا يلعبان هذه اللعبة، فقد كان كل واحد منهما يقدر أنه دائما مصيب فيما يخص الحقيقة *Zhen*.

والنزعة الكونفوشية والتاوية، وإن كانت تختلفان في علاقتهما بالطبيعة والثقافة، فقد كانتا كلتاهما تميلان إلى إبراز التلقائية في تجليات *Zhen*. وحسب الكونفوشية، فإن السلوك القويم إنما يقوم في التعبير عن ضميرنا بدون بذل المجهود ولا التكلف، وبدون أن نبحث عن أن نصادق ولا أن نجامل الاتفاقات الاجتماعية.

وإذن فإن هذا يدل على فعل متحرر من الضغوط والاكراهات الخارجية. وهو فكر لم يخرق قط القانون الأخلاقي الذي رعاه في ذاته واستدمجه. وبعبارة أخرى، فعندما يصير «الأنا الأعلى» (الأخلاقي) جزءا كاملا من اللاشعور، فمن طبيعة الأمور أن يضبط هذا اللاشعور الفكر وهذا نوع من إعلاء ورفع *Zhen* إلى معنى الإخلاص.

ومن ناحية أخرى في النزعة التاوية، تستبعد التلقائية والعفوية الطبيعية من كل نزوة من شأنها استدماج القانون الأخلاقي وكل احترام للقواعد التي أقرتها الأعراف والمواضعات الاجتماعية. إن العفوية تقوم في اتباع المجرى الطبيعي للأمور. وقد كان تشوانج تسو Tchouang Tseu وهو المعلم الثاني في التاوية يلعب بالدف ويغني عندما أتاه نعي امرأته. وعلى خلاف الإحساس العام، فقد عبر هذا عن شعوره بالطريقة التي حكم بها على نحو طبيعي. إنه لما كان الموت طبيعيا فإن الاحتفاء به ينبغي أن يكون كذلك أمر طبيعي.

وفي الحالة العادية فإن لفظ *Zhen* بمعنى التلقائية والعفوية لم يلاحظ ولم يصدق إلا في حال العلاقات الموجودة بين الذوات.

وقال كونفيشيوس: عندما يصير أبواك متقدمين في العمر فإنك تصير سعيدا وحزينا معا. لأن طول العمر تصحبه الشيخوخة. وإنك لا تستطيع أن تتحكم في الإحساس الذي يصدر من أعماق قلبك. ويقول منشيوس: إن رجلا إذا رأى طفلا وهو يغرق في بئر، فإنه يشعرنا بالخوف والعطف، وهذا حتى قبل أن يخطر بباله ماذا عساه يربح من كرم آبائه أو تقدير جيرانهم وأصدقائهم له. وهذا التعاطف الغريزي الذي يتقاسمه كل كائن إنساني سليم التكوين، ليس شيئا آخر غير التلقائية وعفوية زين *Zhen*، وإذا كان هذا المثلان الكلاسيكيان ينصران «الخيرية الطبيعية» القائمة على زين، فإن «الطيبوبة الأخلاقية» التي تستهدف ضبط العلاقات الاجتماعية هي كذلك مؤسسة على مفهوم زين ذاته. وفي الأسرة، قد يتعرف زن بالمعنى التلقائية بواجب البنوة، إذ لا يكفي المرء أن يقدم العون المادي الممكن لأبويه، فقد انتقد كونفوشيوس هذا الوضع الذي يختلف قليلا، حسب رأيه، عن تربية الكلاب. إذ شفقة البنوة هي الاحترام والحب الداخلي بما يوازي حدب وعطف الآباء على أبنائهم؛ لأن الاحتفاظ بالعلاقات الطيبة في المجتمع يكون كذلك من أمر الإخلاص والعفوية. ويسمّي كونفوشيوس هذا بالثقة Xin، وهي ثقة متبادلة بين الآخرين. هل ترجع «الثقة» إلى التلقائية الطبيعية؟ إنها ترجع بالضرورة فيما لا تضمنه الأعراف والاتفاقات الخارجية أو العقود الشرعية، بل ترجع الثقة إلى ما يتأسس على هذه المبادئ الأخلاقية التي تستدمج في السلوك اليومي. وهل يمكن أن يثق الإنسان في نفسه؟ ويجيب مذهب الطريق الوسط بالإيجاب، بشرط ألا يكذب الإنسان على نفسه. وكيف يكون هذا الأمر؟ إن تتمة الحجة تؤدي إلى قولة مأثورة لكونفوشيوس: «إن الإنسان الكامل يحترس من ذاته متى وجد وحده». ولقد كان لهذه

الحكمة من التأثير والنفوذ حتى أن ليوشو-كي Liu Shao-Qi. وهو العضو الثاني في الحزب الشيوعي الصيني قبل الثورة الثقافية (1966-1976) كان قد اتخذ هذه القولة وطوعها للحاجات الإيديولوجية المعاصرة بعد أن استبدل العبارة «الإنسان الكامل» بالعضو في الحزب ومن دون سلطة خارجية، مثل الإله لتحميه، فإن الإنسان يكون وحيداً، ومن ثم يجب عليه أن يعتمد على ذاته و*Zhen* في معنى الإخلاص والعفوية يكون ملاذه الأخير.

4) زن Zhen الوجود الحاضر والخير الأسمى

وعندما يدل لفظ *Zhen* على الواقع فهو في ذات الوقت يحيل إلى الوجود الحقيقي وإلى الخير الأسمى من دون أن يفرض وراء ذلك شيئا (من عالم متعال ميتافيزيقي) وإذا كان الإله متعاليا ومحايثا معا التاو Tao (الطريق) الأبدي ليس هو إلا محايثا. وعلى خلاف زن، فإن العالم الآخر هو غير واقعي (لا حقيقة له). لذلك فإن «مذهب الطريق الوسط» يؤكد أن الطريق التاوي ليس بعيدا عن الإنسان. وإذا سعى أحد من الناس أن يتبع المسار البعيد لتعليمات الضمير، فإن هذا الأخير لا يمكن أن يعتبر مثل التاو Tao [«والإنسان الكامل» يحاول أن يبلغ العظمة والشهرة، وهو يتبع كذلك طريق الوسط] والوجود الحاضر والخير الأسمى يترابطان ويتكاملان، وكلاهما يكوّنان *Zhen* (الحقيقي). إذ يضفي لفظ زن بمعنى الوجود على طابعه الميتافيزيقي بعداً حقيقيا، في حين أن هذا المظهر الميتافيزيقي يؤسس واقعيته. وبطبيعة الأمور، فإن هذا لا يعني أن تاريخ الفكر الصيني يجهل كل تعال. إذ الدين المؤسس على التاوية يثير عالما من حال الألوهية. ولكن قد نلاحظ أن هذه الصفة «للألوهية» إنما تصف (موجودات زن) وخاصة أن الهم الأول

للكهنة التاويين ليس هو بقاء الروح وخلودها في العالم الآخر، ولكن الوجود المتجسد الأبدي في هذه الحياة الدنيا.

ويمكن أن تقلب البوذية ثنائية الواقع واللاواقع: إذ تعتبر البوذية الهندية الأصلية العالم الفيزيائي وكأنه لا حقيقة له و*Zhen* بمعنى الواقع يكون حينئذ نيرفانا *Nirvana* أي المحق والفناء وهو السعادة الحقيقية التي تجاوز الألم [الكارما (المصير *Karma*) والسامسرا *samsara*) ويفترض هذا الواقع إماتة الرغبة والوعي الفردي، مما يضيف معنى العالم الخارجي. أما في البوذية كما أخذها الصينيون وحولوها فإن الفارق بين كلا العالمين ليس انحرافا كبيرا. وكما نعلم فإن مذهب طريق الوسط la doctrine de la voie du milieu تشترك فيها جميع المدارس البوذية مما لا يختلف إلا من جهة التأويل. ففي الصين قد طورت مدرسة تيان تاي Tian Tai التأويل الخاص بالخلو من القيم والمعارف Vacuité مما يؤدي إلى التأويل التام الاتفاق مع المستويات الثلاثة للحقيقة، وتسمى على التوالي: غياب القيم، والحقيقة الزمانية وحقيقة الوسط. والدارما dharma في صيغة الجمع (المذاهب الدينية) هي ضروب الفراغ، لأنها ليست لها طبيعة خاصة، وإنما تتعلق بالأسباب التي أنتجتها: وتلك هي حقيقة الخلو من القيم وغيابها، ومن ناحية ثانية فإن الدرامات هي إنتاجات، ومن ثم يحصل لها وجود زماني، تابع، وهي من ثم الحقيقة الزمانية. وأخيرا إذا كانت في ذات الوقت فارغة وزمانية، فتلك هي طبيعة الدارمات (المذاهب الدينية): وهي حقيقة: Milieu وكل حقيقة من هذه الحقائق يقتضي أحدها الآخر على وجه من التبادل: وتكون الثلاثة كلها واحدة. وكل واحدة منها هي الثلاثة. ونجد أنفسنا هنا أمام شيء يختلف عن البوذية الأولى: فإذا جعل غياب القيم الدارمات فارغة على الحقيقة، فإن وجودها

تابعة يجعلها حقيقية على نحو ما. فطريق الوسط هنا هو تركيب كلي شامل للظاهرة والشيء في ذاته (كما هو noumène) إنها توافق المتعالي والمحايث. والتوازن بين الوجود الحاضر والأسمى في عبارة zhen يمكن أن يحتفظ به ثابتا على مستوى آخر. وكل مذهب لمدرسة تيان تي يمكن أن يعتبر كما لو كان محاولة لتصحيح وإصلاح الواقع الحقيقي (نيرفانا، السعادة) وغير الحقيقي (العالم المادي والزماني)، إلا أن هذه المحاولة إنما نمت في زن الصيني، وعرفت تحققها الكامل.

ولفظ زن *zen* في هذه الكتابة "*zen*" هو ترجمة يابانية ننطق بها في الصين شان *chan* وهو في الأصل كلمة سنسكريتية dhyana دهيانا التي تعني التأمل. إلا أنه تغيرت طبيعتها أثناء دخول البوذية إلى الصين، وقد قدرتها الممارسة الطقسية عند لاو تسو التي كانت تساندها حق قدرها.

إذا كان التأمل يحيل ولا يزال يحيل إلى المعنى التاوي الذي يقصد به الاحتفاظ بالطاقة، وتضييق الرغبة والحفاظ على الطبيعة، بل تقنية التنفس. فإن التأمل في الصين يختلف اختلافا كبيرا عن التركيز الهندي. وهناك ميزة أخرى لمفهوم *Zen* الصيني، إذ هي ميزة تؤكد على جانب إشراق الفكر في الآن وهنا. وعكسه هو الحيرة والتشويش والاختلاط. إلا أن هذه الإستقطابية بدلالة الحالة الذهنية قد تزول بسهولة. وحسب هذا المذهب يكون الفكر البوذي موجودا على الحقيقة عند كل كائن إنساني، حتى أن كل واحد من الناس يصير بوذا، حينما يواظب تأمله. وأكثر من ذلك يقدم هذا التأكيد على الطبيعة الإنسانية الشرط الضروري لما يسميه بعض الناس اليوم «التعالي المحايث» (Transcendance immanente) أي الارتقاء بالعالم من خلال وجود في هذه الحياة الدنيا. وإذن فنحن

نقبل بوجه عام بأن التأمل الصيني تشتد الحاجة إلى تأثيره الخارجي لكونه ينقلب إلى هذا العالم ويتطلب حيوية الفكر وحصافته ويسعى إلى كمال الذات. وبعبارة أخرى يستهدف التأمل ما هو أسمى (إذ ينشغل بالكمال)، ولكنه يجهل التعالي الخالص (لأنه ينشغل بالحاضر).

وبوجه عام فإن الانشغال بالخير الأسمى يفترض فعلا يكون متعاليا بطبيعته. وعندما يتصور التعالي كواقع حقيقي فإن ظواهر الزمان والمكان تسقط في كل ما هو غير حقيقي. ونعثر هنا على التمييز الكلاسيكي بين الكائن Etre والوجود Existence بين العقل والمحسوس. وهذه خاصية للفلسفة الأفلاطونية واللاهوت الأرثوذكسي. وعلى خلاف ذلك فإن التقليد الفلسفي الصيني ينزع إلى تعتيم وإظلام هذا التقابل وذلك بإعطاء صفة الحقيقي للوجود - في- العالم على أنحاء شتى. وحينئذ يقل إحساس الفكر وإدراكه للتوتر بين العوالم، بين المبتذل والروحي. ونتكلم قصداً عن (جعل السماء منسجمة مع الإنسان). وفي هذا الإطار العقلي يجب أن نتبين منزلة النفعية البراجماتية الصينية. إذ تقتضي هذه بأن العناصر غير العقلانية ينبغي أن تحذف وتزول، وإذن يجب أن يهمش البحث الروحي بالمعنى الديني لهذا اللفظ. وعندما يتنزل العالم المادي أو الممارسة بكل ثقله فإن *Zhen* بمعنى الواقع الحقيقي يحيل إلى استقرار الأوضاع الاجتماعية التي تجسّد في غالب الأحوال هذه السلطة غير المعلنة الاسم، القائلة بما هو حقيقي وبما ليس كذلك. وإدماج الخير الأسمى والوجود الحاضر في مقولة *Zhen* يمكن حينئذ أن يثير كل تحفظ وتوق إزاء الحاضر، وأن يرقّي القيم المنتمية إلى الماضي. وذلك هو التوتر الداخلي لمقولة *Zhen*، وهو توتر نجد في جميع مظاهره السيمانطيقا.

الفهرس

ضمن السلسلة نفسها

الهوية

التجربة

التذكير والتأنيث

الطبيعة

الحقيقة *l'identité*

تعالج هذه السلسلة مجموعة من المفاهيم والأفكار الأساسية حول الانشغالات الكبرى في العالم، والتساؤلات المشتركة، التي غالباً ما تبقى النقاشات حولها مجهولة، لأنها تتمّ في بلدان ولغات وثقافات مختلفة.

لذلك قامت فكرة هذه السلسلة على كتاب يشمل ست مقالات يكتبها كتّاب أو كاتبات لكل منهم اهتماماته، من ست مناطق في العالم، ثم تترجم المقالات وتُنشر بالتزامن في الصين وفرنسا والعالم العربي وجنوب أفريقيا والهند، عن طريق اتحاد الناشرين المستقلين.

ومشروع كهذا، لكي يتحقق يتعيَّن عليه أن يدرك طابعه التجريبي، مع ما يقتضيه من انفتاح، ولذلك فإن الناشرين في الاتحاد يبحثون عن نوع من الأعمال تماشي أحداث العالم وتغيّراته، وتسهم في تقديم معرفة متنوّعة تعبّر عن التعدّد الاجتماعي والثقافي في العالم، وعن وجهات نظر جيوسياسية مختلفة، وتدعم الحوار بين المشارب المختلفة للثقافات.

باختصار، إنها كلمة جامعة بوجهات نظر ست، إن لم تصنع عالماً، فعلى الأقلّ تصنع كتاباً.

بمبادرة ودعم من مؤسسة

شارل ليوبولد مايير



